

کتاب شرح منهاج الوصول في علم الاصول
منهاج الوصول الى علم الأصول مختصر للقاضي ناصر الدين عبد الله بن
عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ خمس وثمانين وستمائة
اوله تقدس من تمجد بالعظمة والجلال الخ عدد لحاج خليفه
عند الكلام عليه عدة من شروحه فقال وشرحه كمال الدين
محمد بن محمد بن عبد الرحمن الشافعي المعروف بامام الكاملية
المتوفى سنة ٨٧٤ اربع وسبعين وثمانمائة شرحين
مطول ومختصر تداولهما الناس وقرظ لهما من شيوخه
القاياتي وابن همام (كشف الظنون طبع اسطنبول
ج ٢ ص ٥٥٣-٥٥٥) اقول لم يؤلف احد من الشراح
على المنهاج شرحين الا هذا الرجل وهو امام الكاملية
وقد صرح شارح هذا الكتاب في مقدمة شرحه المبسوط ان هذا مختصر
منه فلا بد وان يكون هو المؤلف لهذا الشرح الحمد



بسم الله الرحمن الرحيم

[الحمد لله] رب العالمين والصلوة والسلام على شفيع المذنبين محمد و[آله و]
[اصح]ابه الطيبين وبعد فقد ندبني بعض من لم يكن في قوله الا الحج[ة]
[ا]لى اختصار الشرح المسمى بالكفيل بالمنهاج على حل المشكل ونصرة المذهب
[م]ن الاسولة والاجوبة لما شاهده من قصور الهمم عن المكلات وضيق الز[من]
[عن] المؤلات فانتدبت له وها انا اشرع فيه وبالله التوفيق ومنه الاستعا[نة]
[وهو حسبي] والمحسن بسم الله الرحمن الرحيم تقدس اى تطهر وتباعد عن ...
... من تقدس في الارض ودنت فيها وابعد من تجد اى تكرم بالعظمة والجلا[ل]
... من تفرد بالقدم والكمال تنزه تنزه اى باعد فتباعد فهو تنزيه اى تبعيد ...
... من عطف الجلال على العظمة للمناسبة ولا ترادف بينهما كما ظنه شارح ...
... في مقابلة الجمال والجلال في صفاته تعالى في مقابلة الجمال والاتصاف ...
... الاضافة فيه شرف وعزة والعظمة اعم يقال طود عظيم وحساب عظيم والكل اعظ[م]
... جليل واجل الا ان الاعتبر عزة وشرف ولم يحسن عطف الكمال على القدم
... لعدم تلك المناسبة واما وصفه بالتفرد بالكمال مع قوله اكملت لكم دينكم
[و] الكمال الحقيقي ليس الا لله تعالى عن مناسبة الاشباه والامثال ...
... صده ضربه بجنسه وصادمه قصاد ما والمراد الاصابة على سبيل ...
... انه يجوز ان يتعلق المناسبة والمصادمة بتقدس لا وليته ويجعل ...
... او بتنزه لقربه ويجعل التقدس مطلقا ويكون تعلق المناسبة به نظرا الى ...
... ويتعلق المصادمة به نظرا الى التفرد بالقدم ثم التقدس عن مناسبة الاشباه
... يستلزم اثبات الشبه لا ينفيه ما بلغ وجهه لانه لو كان له مناسبة فنفى المناسبة ...
... على نفي الشبه المزوم فيكون ابلغ مقدر الارزاق والآجال التقد[ير]

حكم الله الازلي بتعيين الكائنات على قدر مخصوص بوجه معين في اوقاتها والآجال المدة وهي
عبارة عن مجموع الوقت وجعله مشتركا بين آخر المدة ومجموعها كما ظنه الشارح خلاف الاصل
وقوله تعالى اذا جاء اجلهم الى اجل مسمى لا يدل عليه لان مجي المجموع لا يكون الا بعد تمامها فسلمنا
ان المراد منه في الآى الاواخر لكن المجاز خير من الاشتراك واما خص الارزاق والآجال بالذكر
اولا مع دخولهما في الكائنات اذ الاهتمام النفوس بتقديرهما وكيفيتهما ومدبر الكائنات في
ازل الآزال في الكشاف في قوله تعالى يدبر الامر يقضي ويقدر على حسب الحكمة ويفعل ما يفعل
المتحري للصواب الناظر في ادبار الامور والازل القدم والازلي اصله يزلي منسوب الى لم يزل
واضافته الى الآزال للمبالغة كقولهم ابد الاباد عالم الغيب والشهادة اى كل غائب وحاضر
مثل المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس الكبير المتعال حذف الياء والاكتفاء بالكسرة شائع
في مثله وترك العاطف في عالم الغيب لتتم الاقتباس من غير زيادة وما قال الشارح من ان التدبير
مغاير للتقدير اذ التدبير هو العلم الازلي والتقدير تعلقه بالكائنات فوجب ادخال العاطف
بينهما اما العلم فهو ليس التدبير يجري منه مجرى البيان فلم يناسب العطف فغير مرضي لما نقلنا من
من الكشاف في تفسير التدبير ولظهور ان التدبير ليس بعلم ولا صادق عليه بل يكن ان يقال التقدير
ليس التدبير على ما في الكشاف واما العلم فلا فان قلت كيف جعل المصنف اجزم وابتر
حيث لم يبدأ بحمد الله ولا باسم الله قلت زمان انشاء الخطبة كلا زمان البداءة او يقول جعل
التسمية او يقول جعل التسمية من الكتاب وذكر اسم الله المسمى بجميع صفاته الجميلة وهو الحمد بعينه
لان الحمد ليس الا الثناء الجميل ولا ثناء اعظم من ذكر ما ينبئ عن جميع صفاته الجميلة ولا شك ان
الثناء على ذاته بما يدل على ذاته اولى وافضل فقال بسم الله ثم بما يدل على صفاته فقال نحمده على
افعاله فقال نحمده على فضله المترادف المتوالي ونشكره على ما منا من الانعام والافضال
فضل الحمد هو الثناء باللسان سواء كان على نعمة اولا والشكر هو ما ينبئ عن تعظيم المنعم لانعامه سواء
كان باللسان اولا ونصلي على محمد الهادي الى نور الايمان من ظلمات الكفر والضلال وعلى آله

وصحبه خير صحب وآل الهداة منابع والدعوة الى الايمان لانه من يضلل الله فلا هادي له وانما جمع
مع توحيد النور لان الكفر انواع ظلمات بعضها فوق بعض قال الشارح جر منصوب على
الاختصاص او على الحال ولا يتبين وجه الاداء اجوز وموقع المخصص صفة للتعريف قلت
بل يجوز الجر على البيان او البدل كما حمل في الضوء حامل التوحيد لا على الله ولعدد فان اولى
يا بهتم اي مقصد الهمم العوالي جمع العالية ونصرف فيه الايام والليالي اي تبذل فيه العمر تعلم اللغ
الدينية جمع المعلم وهو محل العلم ومورده او سببه والمراد منها دلائل الفقه اجمالا وهي الاصول والق
لانها محل العلم وسبب حصول الاحكام والكشف عن حقائق الملة الحنيفية منسوبة الى الحنيف
وهو المائل عن الاديان الباطلة الى دين الحق والغوص وهو الدخول تحت الماء في تيار اي مو
تيار مشكلات من اشكل الامر التبس والفحص اي البحث عن اسرار اسرار معضلاته اي شدائده
من اعضل الامر اشتد واستغلق والصرف الى التعلم او الكشف او الملة تناول الدين اولي
العلم لا للدفع المعالم عليه واما كان التعلم وما عطف عليه اولى بالبهتم به لانه يتسلط على ساير العلو
الدينية التي هي سبب السعادة الاخروية وهي المقصد الاقصى وان كنا نشاهد امتناع الوصول الى
علم الاصول فيه اتماما الى لب الكتاب الجامع من المشروع والمعقول والمتوسط من الفروع والاص
بالجر صفة لعلم الاصول ويجوز الرفع صفة للمنهاج وتوسطه ان فروع الفقه موقوف عليه وهو على الاص
الكلام وهو وان صغر حجمه كبر علمه وكثرت فوايده وجلت عوايده اي عظمت منافعه
رجاء ان يكون سببا لرشاد المستفيدين ونجاتي يوم الدين والله تعالى حقيق بتحقيق ر
الراجين تحقيق الرجاء عبارة عن تحصيل المرجو اصول الفقه علم لعلم مخصوص ويعرف باعتبار اضافته علم
معرفة دلائل الفقه فالمعرفة كالجنس يشمل جميع المعارف ودلائل الفقه كالفصل والمراد جميع
دلائله فان الجمع المضاف مستغرق فخرج العلم ببعض الدلائل وبمسائل الفقه وغيره ودلائل غير
الفقه واضافة الدلائل الى الفقه اشارة الى الحيثية فلا يقال ان الكتاب حين اثبت المسئلة
الكلامية يصدق على معرفته انها معرفة دليل الفقه مع انه ليس من اصول الفقه اذ لم يصدق

من حيث انه دليل الفقه ولما كان معرفة دلائل الفقه يكون بوجهين تفصيله وهي ان يعرف
على كل مسئلة جزئية دليلها الخاص بها واجماله وهي ان يعرف ان دلائل الفقه الكتاب
والسنة والاجماع والقياس قال اجمالا لا يخرج المعرفة التفصيلية التي يلزم الفقه دون الاصولي
الجابرتي في شرح قوله اجمالا يعني لا يشترط ان يستحضر بل لو كان بحيث يتمكن من الرجوع
اليها متى شاء لكفى قلت من معرفة الشي تحرساته او جمليا كليا وهي معرفة بحيث لا يغيب
عن الذهن او قد يغيب بحيث يعتد فلا يشترط احدهما بالاخر واتصافهما مقام التمييز بين
الاجمالية والتفصيلية لم تعين المراد فيقبل ذلك ويرجع القصر الى التفصيلية الجمال والى
الاجمالية او الاتم خطاء على ان اشتراط التمكن للاصولي من الرجوع الى التفصيليات متى شاء
كما يشعر به لفظ ممنوع المستفيد خرج بقوله اجمالا علم الخلاف والفقه ورد بانهما لم يندرجا في قوله
دلائل الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام والخلاف العلم باستعمال الاقيسة المؤلفة من المسلمات
فلا يكونان داخلين تحت معرفة دلائل الفقه وكيفيته وكيفية الاستفادة منها عطف على دلائل
الفقه اي معرفة كيفية استخراج الاحكام من الدلائل وذلك بمعرفة القواعد والشرائط التي
تصح معها الاستدلال وحال المستفيد عطف على الاستفادة او على الكيفية والاول اقرب
لفظا والثاني معنى لان الحال هي الكيفية يعني يجب ان تعرف من يجوز له الاجتهاد والاستفتاء
ومن يجب عليه وذكر ابن المعرفين ليس للاحتراز بل لاستيعاب المعارف المشروطة فيه
السيد وفي التعريف نظر فان الصحابة كانوا عارفين بادلة الفقه والكيفيتين مع انه لا يطلق
عليهم اسم الاصولي اذ المعرف هنا هو الاول الاصطلاحي قلت عدم الاطلاق ثم تصرح
في كونهم اصوليين وان اريد انه لا يجوز الاطلاق فهو ممنوع ولو اذ المعرف هو المدون فلنا
ان اريدت بالمدون الالفاظ فلا نم ان معنى الالفاظ يشترط لجواز الاطلاق وان اريدت معانيها
فلا نم انه غير حاصل لهم على ان الكلام مصطلح بالتعريف ولا مشاحة الجابرتي في التعريف نظر
لان دليل الفقه من الكتاب والسنة وغيرهما موضوع اصول الفقه فلا يكون مسائله قلت

ليس كل ما يكون معرفته في علم ان يكون من مسائله لجواز ان يكون من مقدماته والتحقيق
ان موضوع الاصول هو الدلائل من حيث اثباتها للاحكام ومسائله مثل قولنا الكتاب
يثبت الحكم ثم لما كان الفقه ماخوذا في ماهية اصول الفقه مضافا اليه وفي تعريفه علما قال والفقه
وهو في اللغة الفهم وفي الاصطلاح العلم وهو كالجنس وخرج بقوله بالاحكام العلم بالذوات
والصفات والافعال والمراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخر وبقوله الشرعية العقليات وغيرها
كالنحو مثلا وبقوله العملية الاعتقاديات كالكلام وبقوله المكتسب علم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام
وما اشتهر بحيث لا يحتاج الى الكسب كوجوب الصلوة وبقوله من ادلتها اي ادلتها الاربعة العلم
التقليدي من الافواه او الكتب لان قول المجتهد وان كان دليلا لكنه ليس من تلك الادلة
واعترض عليه بان علم المقلد من علم المجتهد وعلم المجتهد من الادلة فعلم المقلد يكون مكتسبا من الادلة
في الجملة فلم يخرج بقوله من الادلة قلت قضيته من الابتدائية عرفا ان يكون مجرورها مبدأ القريب
بلا واسطة ولهذا لا يحنث في قوله لا اشرب من الفرات الا اذا شرب كرعا فخرج علم المقلد عن التعريف
بقضية من واجاب الجاربردي عنه بان المراد من الاكتساب الاكتساب بالذات لا بالواسطة
وبهذا عنه وبما ذكرنا تم بلا عناية الراغي انما جعل المكتسب صفة للعلم لا للاحكام اذ لو جعل صفة
لها لكان علم المقلد فقها يعني لو جعل صفة للعلم لا يرد ورد الجاربردي بانه لا فرق ويرد على التعريف
قلت الفرق واضح لما ذكرنا من قضية من الابتدائية السيد انما جعل المكتسب صفة للعلم لا للاحكام
لان الاحكام انما هي خطاب الله تعالى وهي ليست مكتسبة عن شيء بل المكتسب انما هو العلم بها لا نفسها
ومن هذا علم ضعف قول الراغي انه لو جعل صفة للاحكام لكان علم المقلد فقها قلت ليس
اكتساب الاحكام في العرف ايجادها وافرادها من العدم الى الوجود بل المراد تحصيلها في الذهن
كان اكتساب المال ليس خلقها وايجادها بل تحصيلها في الملك فلا امتناع لو قيل الاحكام مكتسبة
من الادلة سلمنا انه لا يجوز جعل المكتسب صفة للاحكام لكن الشرطية لا تقتضي امكان المقدم على ان
ما ذكره السيد من الفساد على جعله صفة للاحكام لا ينبغي فساده بما قال الراغي فلا يصح قوله انما جعل

ان على الحصر ثم قوله التفصيلية يخرج الاجمالية كما لو قيل هذا الحكم ثابت بالكتاب فهو ليس
من الفقه بل ما لم يقل بالادلة التفصيلية وهو كما يقول الجدلي بالمقتضي والنافي من غير تعيينهما
قال السيد قيد التفصيلية هنا احترازا عن علم الخلاف كما جعل الاجمال احترازا عنه
في تعريف الاصول وقال المقتضي والنافي كل منهما اجمالي من حيث عدم التعيين
تفصيلي من حيث انه يستدل به على احكام جزئية فاريد بقوله اجمالا هنالك المعنى المقابل
للثانية وبقوله التفصيلية هنا المعنى المقابل للحيثية الاولى ثم اعترض على هذا التوجيه
بان ايراد اللفظ المشترك من غير قرينة لا يجوز في التعريفات قلت اصل كلامه والاعتراض
غير مرضي اما اصل الكلام فلبعد حمل باعتباره مشتركا بل ان في العرف على معنى واحد
فالاحتراز عن ذلك بالمقابل من غير قرينة خصوصا في مقام التعريف واما الاعتراض
فلان اراد باللفظ المشترك لفظ الاجمال والتفصيل فلا اشتراك فيهما وان تصور
الاجمال اطلق على ما لم يتبين منه المراد وعلى ما لم يتبين واحدا واحدا لعدم التعيين
وكذلك الكلام في التفصيل فهما من المتواطئ لا من المشترك وفي التوضيح حسن
الفعل وقبحه شرعي عند الاشاعرة فيكون حسن التواضع والجود من الفقه لصدق التعريف
وليس كذلك واجاب عنه في التلويح بانه انما يلزم ذلك ان لو كان من الاحكام
وهو ممنوع كيف وقد صرح المص يعني صاحب التوضيح بانهما من الاخلاق الباطنة
نفس ما ذكرته او ذهل عن قيد العملية هنا قلت كل من الجود والتواضع يطلق على
احدهما نفس الفعل كبذل المال في عامة الاحوال وكالمبادرة الى السلام على الكرام
والثاني الملكة النفسانية التي هي منشأ هذه الافعال فما ذكر هنالك اشارة الى
الملكة وما ذكرنا هنا اراد به نفس الفعل وقد اشار اليه بقوله حسن كل فعل
صاحب التلويح ذهل عن هذه الاشارة او نسي قوله تعالى ان بعض الظن اثم
اعترض على تعريف الفقه وقيل ان الفقه من باب الظنون فلا يجوز اخذ العلم في تعريفه

قال الامام الرازي ان جميع مسائل الفقه ظني لانه مستفاد من الادلة السمعية وهي
قابلة للمجاز والاشتراك وغير ذلك من الاحتمالات فلا تفيد الا الظن قلت يجوز ان يفيد القطع
بواسطة القرائن والامارات وان كان اصله ظنيا وسمي ان المتواتر مفيد العلم خلافا
للسمنية فيكون مجمعا عليه وذكر الحنفية ان الكتاب والخبر المتواتر والاجماع تفيد القطع حتى
يكفر جاحدها فالصواب ان يقال بعضها ظني فلا يكون كلها قطعيا فلا يجوز اخذ العلم في تعريفه
قلنا المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن
وذلك الدليل هو الاجماع [illegible] ان عمل بالوهم فقط يلزم ترجيح المرجوح او بالظن
والوهم جميعا فيلزم اجتماع النقيضين او لا بهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم العمل بالظن فقط وهو المطلوب
قلت لا نم انه لو لم يعمل بهما يلزم ارتفاع النقيضين لان عدم العمل بالوجوب مثلا لا يستلزم
رفع الوجوب وكذا عدم العمل بعدم الوجوب لا يستلزم رفع عدم الوجوب فالمرتفع
العمل بالنقيضين لا النقيضان والحلال ليسا نقيضين لجواز ارتفاعهما بالتوقف والسكوت
حينئذ الى شرح المتن فنقول اذا وجب عليه الفتوى والعمل به من غير تردد يكون وجوب العمل
مقطوعا به فيكون الحكم مقطوعا به من حيث العمل به واما سمي الظن لقطوع العمل علما لان العلم لا
الا ان يكون مؤثرا في قطع الثبوت والشي كما يكون قطعي الثبوت بالنظر الى وجوب اعتقاده
كذلك يكون قطعي الثبوت بالنظر الى وجوب العمل به فكما يجوز اطلاق العلم على الاول كذلك على
لانه قطعي في الجملة ولان الحكم الفقهي لما كان المقصود منه العمل لا نفس العلم به جاز ان يسمى
العمل معلوما [illegible] على هذا ما وقع في خاطري لشرح المتن ثم لما كان الوسيلة الى هذا القطع ظن المجتهد
قال فالحكم مقطوع به والظن في طريقه وركب السيد في اثبات هذا المدعى قياسا بكذا الحكم
مظنون وكل مظنون يجب العمل به فهذا يجب العمل به واذا وجب العمل به علم قطعا انه حكم
والا لم يجب العمل به قطعا فقصر القياس بكذا الحكم هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به وكل ما يجب
فهو معلوم قطعا انه حكم فهذا معلوم قطعا قلت قوله واذا وجب العمل به علم قطعا انه حكم الله تعالى

ممنوع قوله والا لم يجب العمل به قطعا لا نسلم لجواز ان يجب العمل بالظن انه حكم الله تعالى
وفساده اذ انه يمكن ان يركب من مقدماته بكذا كل مظنون يجب العمل به وكل ما يجب العمل به
فهو معلوم قطعا ينتج كل مظنون فهو معلوم قطعا وكذب النتيجة دال على كذب الكبرى لصحة ترتيب
القياس وصدق الصغرى بالاجماع واجاب في التوضيح عن سؤال المتن بان الشارع
لما اعتبر غلبة ظن المجتهد صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن
المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به وهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب
يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب العمل
او ثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واعترض عليه في التلويح وقال
لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان
يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم نعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان
الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع قلت الجواب عن الاول ان المراد من
قوله يراد بقوله ثبت الحكم يجب العمل انه ثبت الحكم من حيث وجوب العمل به كما قررناه اولا فالحكم
كما يكون ثابتا بالنظر الى ذاته يكون ثابتا بالنظر الى وجوب العمل به ولا يلزم من هذا ان يكون الفقه
عبارة عن العلم بوجوب العمل على ان ذلك مذهب الجابري والخجندي وغيرهما فلا يستبعد عنه
والجواب عن الثاني انا لا نم استحالة ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني قطعيا بالنسبة
الى ذلك الدليل وانت تعلم ان الثابت القطعي في الواقع لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع والثابت
القطعي بالنظر الى الدليل لا يحتمل عدم الثبوت بالنظر الى ذلك الدليل قوله وتلقبه اي دليل
الفقه المتفق عليه اي في كونه حجة بين الائمة الاربعة تقييد بقولهم فلا يشكل بان الفقه ظاهر في
الاجماع والقياس هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس وفي غيرها اختلاف ولا بد
للاصولي من تصور الاحكام اي الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة ليتمكن
من اثباتها ونفيها فان اثبات الشيء ونفيه فرع تصوره لا جرم رتبناه على مقدمة للاحكام

ومتعلقاتها وسبع كتب اربعة منها للدلائل المتفق عليها وواحد للمختلف فيها واشار
للكتب الخارجي بلزوم ما ذكره المص ان لا تكون التعريفات مع السؤال والجواب
من هذا الكتاب فجعله المؤاخذة واجاب السيد عنه بانه اعتبر دال لو كان الضمير
في سماه عائدا الى الكتاب اما الى علم الاصول لم يلزم ذلك قلت هذا الجواب
غير مرضي لوجهين الاول انا لا نم قوله اعتبر دال لو كان الضمير عائدا الى الكتاب لانه لا يرد
وان كان عائدا الى الكتاب لان معنى الترتيب جعل الشيء في رتبته وجعل مباحث هذا
الكتاب في مراتبها مقدم ما حقه التقدم لا يقتضي انحصار الكتاب في الاحكام ومتعلقاتها
والدلائل والكتب وليس قوله على مقدمة متعلقا بسماه لان معنى رتبه عليه اورده
بعده يقال رتب الجزاء على الشرط وهذا المعنى لا يصح هنا فيكون متعلقا بمحذوف تقديره جعلنا
مباحث الكتاب على الترتيب مبنيا على مقدمة وسبعة كتب فجعل المقدمة والكتب مبنيا عليها
اي غرضا اصليا وما سواها لما لم يكن مقصودا اولا مرتبا بالمقصود لم يجعله مبنيا عليه فالكلام صحيح
مع عود الضمير الى الكتاب وبهذا خرج الجواب عن اعتراض الخارجي ايضا والثاني انه
لو جعل الضمير عائدا الى العلم كما ظنه لزم ان يكون مباحث الحكم داخلا في العلم وليس كذلك
عندهم صرح به الآمدي وايضا الخارجي وشارح المختصر جعلا موضوع العلم الدلائل فقط والمص
اشار اليه بقوله لابد للاصولي من تصور الاحكام حتى لم يتمكن ولما كان علم الاصول معرفة
الدلائل والاحكام اما المقدمة فهي من قدم بمعنى تقدم ومقدمة الكتاب بعض الذي قدم قبل
اداء المقصود الخارجي المراد ههنا ما يتوقف عليه المباحث الآتية ويتوقف المباحث الآتية
على تلك المقدمة فلا يحتاج الى البيان قلت باليت يعرف بعد البيان ان مباحث
الاول في الكتب الثابتة من مباحث اللغة والامر الى الناسخ والمنسوخ كيف يتوقف
على تعريف الحكم والسؤال عليه وتقاسيمه واحكامه ومتعلقاته من الحاكم والمحكوم عليه وبه وفيها
اي في شرح المقدمة بابان الباب الاول في الحكم وفيه فصول ثلثة الفصل الاول في تعريفه

ص الاشعري انه قال الحكم خطاب الله تعالى والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ل الى ما يقع به التخاطب كما فسره الجنجي والظاهر ان المراد ههنا الكلام النفسي الازلي تدليل
ل المعتزلة والجواب عنه بان الحادث التعلق لا الحكم لان الخطاب حادث ايضا والخطاب
س يشمل خطاب الله تعالى وغيره وبالاضافة الى الله خرج عنه خطاب غيره ولا نسلم ان طاعة
ل الامر والسيد واجبة فيكون خطابهما حكما وقد خرج من التعريف لانها انما وجبت بايجاب
تعالى وقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته والمراد
به فعل من افعالهم ولا خطاب يتعلق بجميع الافعال ثم الافعال اعم من فعل القلب والجوارح
ل فيه نحو آمنوا او فاعتبروا وبقي في الحد قصص افعال المكلفين والاخبار المتعلقة بافعالهم
ول تعالى خلقكم وما تعملون فاخرجها بقوله بالاقتضاء اي الطلب وهو طلب الفعل جازما كالايجاب
غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير كالاباحة وفي
التلويح لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى هو المتعلق بفعل المكلف
حيث هو فعل المكلف وليس يتعلق الخطاب في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين
قلت هذا ماخوذ من شرح القاضي عضد الملة ولكنه صحيح هنالك لا ههنا لانه اخرج بقيد الحيثية هنالك
قوله تعالى خلقكم وما تعملون فقط وهو يخرج بها يعني ما اخرج بذلك وصور النقض ولا يخرج
بعض النقض مثل اسجدوا لآدم فسجدوا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لان افعال
المراد من الحيثيات ان المكلفين مكلفون بهذا الخطاب لا ما يقول لانه ولولاه عبارة التعريف
على شرح الحسنة وايضا لو لم يذكر التخيير لم يدخل في التعريف الاباحة اذ ليس فيها تكليف وان تصور
ان فيها تكليفا باعتقاد الاباحة فذلك داخل في الوجوب لا في الاباحة وفي التوضيح خرج من
التعريفات بقيد المكلفين كون صلوة الصبي مندوبة مع انه حكم واجاب عنه في التلويح بان معنى
كون صلوة مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة قلت جعل الصبي كيف يكون فعلا
للولي حتى يعتبر بل ما على الولي فعل نفسه اي الامر بالمعروف وهو حكم آخر وايضا صلوته مما يثاب عليه

ولا يعاقب على تركه فكيف ينفي عن فعله الندب ثم لما كان هذا التعريف منسوبا الى الاشعري
قالت المعتزلة اعتراضا عليه بثلثة اوجه الاول خطاب الله قديم لكونه كلامه وكلامه قديم عندكم والحكم حادث
فلا يصح تعريف الحكم بخطاب الله تعالى وانما قلنا ان الحكم حادث لانه يوصف به اي لان الحكم يوصف
بالحادث او بالحدوث الذي دل عليه الحادث وذلك في مثل قولنا حلت المرأة بالنكاح اي حل وطيها
بسبب النكاح فعلى هذا المثال استدلال على حدوث الحكم بثلثة اوجه الاول ان حاصل المعنى ان
الحل حدث بالنكاح فوصف الحل بانه حادث والحل حكم وقد حكمت عليه بالحدوث ووصفته بانه ح
فيكون الحكم حادثا والثاني الحكم قد يكون صفة لفعل العبد فان الوطي فعل العبد وقد وصف الوطي بالح
لما قلنا ان المراد من حلت المرأة حل وطيها وفعل العبد حادث وصفته لكونها منافية عن المو
الحادث اولى ان يكون حادثة فيكون الحكم حادثا والسند في تقرير هذا الوجه هذا وطي حلال ا
حل فهو صفة لفعل العبد بواسطة ذو ثم قال وفي هذا الوجه نظر لان ما يقع صفة للحادث بواسـ
ذو لا يجب ان يكون حادثا اذ يقال العبد ذو رب على ان النظر انما نشأ من سوء تفسير ال
يدل كلا بل يصح كون المشتقات صفة للشيء ان يكون مأخذ الاشتقاق قائما به يقال زيد العا
باعتبار ثبوت العلم له ولا حاجة الى تقدير ذو في اثبات هذا المطلوب والاستدلال الثالث
ان الحكم قد يكون معللا اي بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق فالنكاح
والطلاق من افعال العباد فيكونان حادثين فيكون الحل والحرمة اللذان هما معللان بالحادثين
اولى ان يكونا حادثين واذا كان الحكم حادثا لا يجوز تعريفه بالخطاب القديم واعلم ان المثالين الم
في المتن يصلحان لان يستدل بهما في الاستدلالات الثلث كما قررنا والشارح جعلهما
بالاخير واورد للاول مثالين من عند انفسهم وذلك خلاف الظاهر ثم اشار المص الى
الاعتراض الثاني للمعتزلة بقوله وايضا فموجبية الدلوك لوجوب الصلوة ومانعية النجاسة عن جواز
وصحة البيع وفساده خارجة عنه اي عن التعريف لانها غير متعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير فلا يكون جامعا واشار الى الاعتراض الثالث بقوله وايضا فيه اي في التعريف الترد

سماه على كله او وهو ينافي التحديد لانه للتوضيح واشار المص الى الجواب عن الاعتراض
الاول المتضمن لثلاثة استدلالات على حدوث الحكم فاجاب اولا عن الاستدلال الاول
سما نقول قلت لا نم ان الحكم حادث وموصوف بالحادث بل الحادث التعلق اي
تعلق الحكم لا الحكم نفسه فان معنى قولنا حل الوطي تعلق الحل بالوطي ولا يلزم من حدوث
تعلق الحكم حدوث الحكم فان قلت تعلق الحكم ايضا صفة الحكم والتعلق حادث وموصوف
بالحادث كما مر حادث فيكون الحكم حادثا قلت لا نم ان التعلق صفة حقيقية هو موصوف به
والنسبة من الاعتبارات فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها واجاب عن الاستدلال
الثاني بقوله والحكم متعلق بفعل العبد لا صفة له يعني لا نم ان الحكم وهو الحل صفة للفعل
اي الوطي بل هو متعلق بالفعل ولا يلزم من تعلق الشيء بالشيء كونه صفة له كالقول المتعلق
بالمعدوم كما نقول شريك الباري معدوم فان هذا القول الموجود متعلق بالشريك الممتنع
وليس هذا القول صفة له والا يلزم قيام الموجود بالمعدوم وعن الثالث بانا لا نسلم ان الحكم
وهو الحل والحرمة معلل بفعل العبد وهو النكاح والطلاق مع انهما مؤثران فيه والنكاح
والطلاق ونحوهما كالبيع والبيع لثبوت الملك معرفات له اي للحكم اذ المراد بالعلل في الشرع
هو المعرف لا المؤثر ويجوز ان يكون الحادث معرفا للقديم كالعالم الحادث فانه معرف
للصانع القديم واما الجواب عن الاعتراض الثاني فقال والموجبية والمانعية اعلام الحكم
اي علامات له لا هو اي لا نفس الحكم فلا يضر باخراجها عن تعريف الحكم وان سلم انها من الاحكام
اي النقض وهو انه مثل الحكم الوضعي وما يتعلق بالاقتضاء والتخيير الحكم التكليفي فلا نم خروجها
من التعريف فالمعنى بها اي بالموجبية والمانعية اقتضاء الفعل والترك اذ المراد بموجبية
الدلوك وجوب الصلوة عنده وبمانعية الصلوة حرمة الصلوة معها وبالصحة اباحة الانتفاع
بالمبيع وبالبطلان حرمته وانما اورد في السؤال الفساد وفي الجواب البطلان لان الفاسد
هما واحد عند الشافعي رحمه الله المراعي لكون سببه الدلوك عبارة عن وجوب الصلوة عنده

وكون البيع صحيحا عبارة عن الانتفاع بالمبيع بعده مع ان اباحة الانتفاع تتخلف عنه في البيع
بشرط الخيار لهما وفي التوضيح لا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء اي التكليفي لانهما مفهومان
متغايران وفي التلويح التكليفي اعم لان الاقتضاء اعم من التصريح والضمني والوضعي من قبيل
الضمني قلت لو كان كذلك لكان القصص داخلا في تعريف الحكم لانها لم تذكر في القرآن
للسمر بل للاعتبار فكل قصة تتضمن قولنا لا تفعلوا فعل هؤلاء لئلا تعاقبوا بعقابهم او افعلوا
فعل هؤلاء فتثابوا بمثل ثوابهم والجواب عن الاعتراض الثالث ما قال والترديد في اقسام المحدود
وهو لا ينافي التحديد اذ قد لا يمكن جمع جميع اقسام المحدود في حد واحد فهو في الحقيقة حدان
لحقيقتين يجمعهما اسم واحد لا [illegible] في الحد وهو المنافي للتحديد بان يشكك بان الحد اما هذا او
ذاك وقيل الضابطة انه اذا ذكر في الحد لفظ يتضمن النسبتين فهو لمنفصل المحدود كهذا والا فهو للتشكيك
في الحد كالوصل الجسم بالابعاد او يحتاج الى الفراغ الفصل الثاني في تقاسيمه اي تقسيمات
الحكم وهي ستة التقسيم الاول باعتبار الخطاب ان اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب وان
اقتضى الوجود ولم يمنع النقيض فندب وان اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة والا اي وان
لم يمنع النقيض مع اقتضاء الترك فكراهة وان خير فاباحة وقد علم بذلك حد كل واحد منها ضمنا
ثم اراد ان يبين رسم كل منها ضمنا فنقل ما ذكروه في رسوم الافعال اي الواجب والمندوب
وغيرهما ليعلم منها رسوم الاحكام ضمنا فبسط اعتراض السيد على الامام والشارحين في قولهم
انها تعريفات للاحكام فان مرادهم الصفة فقال ويرسم الواجب بانه الذي يذم شرعا تاركه قصدا
واما قال شرعا اشارة الى المذهب فان لا شرعية على نفي الحسن والقبح العقليين واما قال
قصدا لان شيئا من الواجبات لا يذم تاركه بدون القصد فبدون هذا القيد لا يصدق اطلاقه
على شيء من الواجبات وقد خرج بما ذكر الحرام والمكروه والمباح والمندوبات كسنن
الزوائد وبقي بعضها من سنن الهدى كالجماعة مثلا فاخرجه بقوله مطلقا وهو متعلق بيذم
اي يذم تارك الواجب سواء تركه في بعض الاوقات او دائما وتارك الجماعة لا يذم مطلقا بل

لو واظب على الترك هذا ما خطر ببالي من فوائد القيد والشارحون خبطوا في فوائد
القيد فقال المحشي وغيره انما قال قصدا ليخرج من ترك النائم عنه وقال السيد هو لم يدخل
في حد الواجب اعني ما يذم حتى يحترز عنه وقال هو والجاربردي انما قال قصدا ليدرج فيه من ترك
النائم وقال المراغي فيه نظر لان النص يصرح بانه ليس بواجب ثم قالوا انما
انما قال مطلقا ليدخل فيه الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية لانه يتعلق
بتاركه ومعناه ان يكون تاركا في جميع وقته في الموسع وتاركا له ولعدله في المخير وتاركه
هو وغيره في الواجب على الكفاية قلت [illegible] هذا التركيب لا يفيد ما ذكروه لان اطلاق
ترك زيد للواجب على الكفاية لا يكون بترك عمرو واطلاق ترك الصوم لا يكون بترك الاطعام
وقال المراغي لا حاجة الى قوله مطلقا في شرح الادخالات لان تارك الظهر مثلا في اول
الوقت ليس بتارك للواجب انما الواجب الظهر ولم يتركه وكذا تارك احد الخصال
على التعيين ليس تاركا للواجب لان الواجب احدها مطلقا ولم يتركه وكذا تارك الواجب
على الكفاية ليس تاركا للواجب لانه ليس [illegible] واجبا على الجميع عند البعض فلا حاجة
الى القيود ولبعضهم هنا كلام على البعض فمن اراد فليطالع الحنفية ويرادف الفرض
عند الشافعية الا انه قالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعي من الادلة كالصلوات الخمس الثابتة
بالتواتر والواجب ما ثبت بظني كالوتر ثبت بخبر الواحد القاضي ابو زيد الفرض التقدير
فما كان دليله قطعيا علم انه مقدر في الازل علينا وما ثبت بظني لم نعلم انه مقدر فكانه ساقط
ثم علينا فسميناه بالوجوب وهو السقوط والمندوب ما يحمد فاعله فخرج الحرام والمكروه والمباح
ولا يذم تاركه شرعا قصدا مطلقا فخرج الواجب ومعنى عدم الذم مطلقا هنا انه لا يذم على جميع
التقادير بل انما يذم على تقدير ان يكون من السنن المؤكدة وواظب على الترك ويسمى
المندوب سنة ونافلة ايضا لزيادته على الفرائض والحرام ما يذم شرعا فاعله والمكروه
ما يحمد تاركه ولا يذم فاعله والمباح ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم والقيود الا

معلومة والمراد بالتارك والفاعل من هو مخاطب بالترك والفعل فلا يتوهم صدق تعريف
المباح على افعال البهائم التقسيم الثاني للحكم باعتبار اقسام متعلقه وهو الفعل فنقول
ما نهي عنه شرعا فقبيح كالحرام والمكروه والا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير
المكلف قيل فعل غير المكلف حسنا غير حسن بان يتم الحكم وان كان بواسطة
المتعلق يستدعي ان يكون الفعل من افعال المكلفين على انه لا حسن الا بالشرع عند الاشعرية
وورود الشرع بحسن افعال البهائم ممنوع والمعتزلة قالوا ما ليس للقادر عليه العالم بحاله
ان يفعله فقبيح وما له ان يفعله فحسن فعلم ان الفعل الغير المقدور والمجهول حاله في النفع
والضرر لا يوصفان بحسن ولا قبح وربما قالوا اي المعتزلة الفعل الواقع على صفة توجب الذم
لفاعله فقبيح او توجب المدح له فحسن فالحسن بتفسيرهم الاخير اخص من الحسن بتفسيرهم
الاول لشمول الحسن المباح بالتفسير الاول لان له ان يفعله لا بالثاني لانه لا يوجب المدح
واما القبيح بالتفسير الاخير فقد قال الخنجي والجاربردي انه اخص ايضا اذ المنفي في قولنا ليس له
ان يفعله اعم من ان يكون جازما او غير جازم فيتناول الحرام والمكروه وبالثاني لا يشمل
المكروه لعدم استحقاق فاعله الذم وقال السيد بل هو متناول له ولا يشمل الاول
المكروه لان المتبادر الى الفهم من قولهم ليس له ان يفعله وذلك هو الحرام فقط قلت
الشاهد في حيز المنع على ان هذا المخالف لا ذكر هو اولا ان معناه ليس من شانه ان يفعله
وليس من شان العالم … ان يفعل بالمكروه التقسيم الثالث للحكم بحسب العوارض
قيل وهو اشارة الى ان هذا القول غير مرضي عنده الحكم اما سبب او مسبب كجعل الزنا
سببا لايجاب الحد على الزاني فالزنا سبب ووجوب الجلد مسبب وهما حكمان شرعيان
وكان يرد عليه ان الفعل الحادث كيف يكون سببا للحكم القديم وان الزنا كيف يكون حكما
شرعيا فقال فان اريد بالسببية الاعلام اي التعريف بان جعل الزنا علامة لايجاب الحد
فحق لانه علامة له وتسميتها اي وتسمية هذه العلامة وهو الزنا حكما حكمت لكنه لانه مبني على تفسير

الحكم فان فسر الحكم بما يخرج به الخطاب المذكور وما يعرفه يكون الزنا حكما والا
التاثير فباطل لان الحادث وهو الزنا لا يوثر في القديم وهو ايجاب الحد الجامع
وصاف الحصول وفيه نظر لجواز ان يكون الزنا موثرا في تعلق الحكم به لا في الحكم
هذا غير البحث لان الكلام في سببية الحكم ومسببيته لا في سببية التعلق ومسببيته
فلا يقيد بل يمكن ان يقال الحكم ما يثبت بالخطاب لا نفسه وما ثبت به ليس بقديم
واستدل ايضا على بطلان تاثير الزنا بقوله ولانه اي التاثير مبني على ان للفعل جهات
توجب الحسن والقبح لانه انما يتصور تاثير الزنا في ايجاب الحد اذا كان فعل من الافعال موجبا
للقبح وهو باطل عند الاشعرية كما سبق التقسيم الرابع للحكم باعتبار متعلقه اي الخطاب
قد يكون متعلقه صحيحا او فاسدا والصحة استتباع الغاية المقصودة وثمرتها والبطلان والفساد
وهما مترادفان عند الشافعية فانهما عبارتان عن عدم استتباع الفعل الغاية المقصودة وغاية
العبادة موافقة الامر اي امتثال كما هو عند المتكلمين وسقوط القضاء لدى الفقهاء فصلوة من ظن
انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة على الاول اي مذهب المتكلمين لموافقته الامر لانه مامور بالصلوة بظن الطهارة
لا الثاني اي مذهب الفقهاء لانها غير مسقطة للقضاء وابو حنيفة رحمه الله سمى ما لم يشرع باصله ووصفه كبيع
الملاقيح وهو ما في بطون الامهات باطلا لان اصل البيع وهو مبادلة المال بالمال ووصفه وهو
كونه مقدور التسليم منتفيان وما شرع باصله دون وصفه كالربوا اي كبيع الربوا فانه مشروع من حيث
انه مبادلة المال بالمال ممنوع من حيث انه مشتمل على وصف غير مشروع وهو المفاضلة سماه فاسدا
فالتقسيم عنده ثلاثة والفاسد قسم متوسط فيما قال في البيع الصحيح يثبت الملك وان لم يقبض المبيع
وفي الفاسد انما يثبت اذا قبض وفي الباطل لا يثبت وان قبض ثم يترتب من … الصحة والفساد
كون الاجزاء وعدمه فلم يجعل قسما ثالثا لهما بل قال والاجزاء هو الاداء الكافي لسقوط التعبد به
اي الفعل المامور به وقيل الاجزاء هو سقوط القضاء عن من اتى بالواجب ورد بان القضاء حينئذ
اي حين اتى بالواجب لم يجب لعدم الموجب للقضاء وهو خروج العبادة عن وقتها فكيف يقال انه

فيسقط القضاء فان سقوط القضاء فرع وجوبه وكذا سائر ما يحكم يعللون سقوط القضاء به اي بالاجزاء
فيقولون [illegible] سقط القضاء لان العبادة مجزئة والعلة غير المعلول فلا يكون الاجزاء سقوط القضاء
فانما [illegible] يوصف به اي بالاجزاء وبعدمه ما يحتمل وجهين اي الصحة والفساد او الكمال والقصور
فان كانت جهة الصحة او الكمال غالبة يسمى مجزئا او بالعكس يسمى غير مجزئ كالصلوة فانها مجزئة اذا ترك
تسبيحات الركوع وغير مجزئة اذا تركت القراءة اما ما لا يحتمل وجهين فلا يوصف بالاجزاء
وعدمه فلا يقال اجزاك كذا الا وفيه نوع قصور ولهذا قال لا كمعرفة الله تعالى لانه لا يقبل القصور
لانه اذا اعتقده تعالى كما يجب فلا قصور والا فلا معرفة ولهذا قالوا الايمان لا يزيد ولا ينقص قلت مثل
بمعرفة الله تعالى مشعرا بانه لو كان يحتمل الوجهين امكن ان يوصف بالاجزاء وليس كذلك لان الاجزاء
من الاداء الكافي والمعرفة ليست من مقولة الاداء لان الاداء فعل والمعرفة انفعال لا فعال المعرفة واجبة
فكيف يتصور بغير الاداء لان الواجب انما هو النظر في الدلائل فاما المعرفة فانما يحصل بخلق الله تعالى
في النفس [illegible] [illegible] للعدم [illegible] شرح المتن [illegible] لا يرد [illegible] انما يوصف
بالاجزاء وعدمه الاداء الذي يحتمل وجهين كالصلوة فان لم يكن من جنس الاداء لا يوصف باحدهما
كمعرفة الله تعالى وكذا لا يوصف به ايضا اذا كان من جنس الاداء لكن لم يحتمل وجهين كرد المغصوب
ورد الوديعة اي كالمحكي ردهما عليه في الشرع فان ردهما على هذا الوجه اداء لا يحتمل وجهين فلا يوصف
باحدهما التقسيم الخامس للحكم بحسب وقوعه متعلقة في الازمان العباد ان لم يكن لها وقت معين
كالنوافل المطلقة لا يوصف باداء ولا بقضاء وان كان لها وقت معين ان وقعت في وقتها
المعين ولم يسبق باداء مختل فاداء والا اي وان سبقت باداء مختل فاعادة وان وقعت بعد
خروجه اي وقتها المعين بعد وجوبها وسبب الوجوب عندهم الخطاب وعند الحنفية الوقت
سمي قضاء وجب اداؤه كالظهر المتروك قصدا او لم يجب وامكن ان يؤدى في الوقت كصوم المسافر
والمريض او لم يمكن ان يؤدى بل امتنع اما عقلا كصلوة النائم او شرعا كصوم الحائض وهذا عند الشافعية
واما الحنفية فيقولون بنفس الوجوب على المسافر والمريض والنائم والحائض دون وجوب الاداء

ثم ان الوقت الموسع قد يتضيق بالظن فانه اشار الى احكامه فقال ولو ظن المكلف انه لا يعيش
الى اخر الوقت يتضيق عليه حتى لو اخر ومات عصى فان عاش الى اخر الوقت وفعله في الواجب
في اخره فقضاء عند القاضي ابي بكر الباقلاني لان الوقت لما تضيق عليه بظنه والظن واجب
الاتباع واخره عنه يكون قضاء او يسمى المعنى بالقضاء اداء عند الحجة ابي حجة الاسلام الامام الغزالي
رحمه الله وعند الجمهور اذ لا عبرة بالظن البين خطاؤه وايضا يصدق عليه تعريف الاداء التقسيم
السادس للحكم باعتبار شرعه بالعذر او بغيره الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة واحترز
بقيد العذر عن تخصيص العام كل الميتة للمضطر والقصر والفطر للمسافر واجبا ومندوبا ومباحا
احوال عن المذكورات على اللف والنشر المشوش والا اي وان لم يثبت على وفق الدليل فعزيمة
كحرمة الميتة على غير المضطر الراعي والحاضر في جعل الافطار للمسافر مباحا نظر لانه ان لم يضره الصوم
فالصوم مندوب والا فالافطار مندوب فمتى يكون مباحا واجاب المصنف عنه بانه مثل على مذهبه
وبانه مباح بالتفسير الذي ذكر في الكتاب الثالث وهو ما اذن الشارع في تركه واتيانه قلت
حاصل [illegible] جائز [illegible] يدفع بانه [illegible] ووقع [illegible] ان المص جعل
المباح مساعدا للمندوب والمندوب قسم من المطلوب [illegible] التفسير فلو كان المباح مساعدا
لذلك التفسير لكان قسم الشيء قسماه ويمكن ان يجاب عن نظرهما بان المندوب هو الافطار
الذي علم ضرر الصوم وعدم الافطار الذي علم عدم ضرره فاما المباح الذي ذكره المص فلم يعلم ضرره ولا عدم ضرره
بدليل انه لم يتضرر باحدهما مع ان الاصل عدم العلم فلا يرد الفصل الثالث في احكامه
اي احكام الحكم وفيه مسائل سبع والثلاث الاول منها وان كان نسبة التقسيم الا ان المقصود
ذكر حكم كل قسم المسئلة الاولى الوجوب قد يتعلق بمعين ويسمى الواجب المعين كالصلوة الخمس
وحكمه لزوم الاتيان به عينا وقد يتعلق بمبهم من امور معينة ويسمى الواجب المخير وحكمه لزوم الاتيان
باحدها من غير تعيين وعدم جواز ترك الجميع [illegible] واما قال من امور معينة اذ لا يجوز ان يتعلق
الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة لانه تكليف بالمحال [illegible] الا [illegible] التكاليف كقول

كقول المولى لعبده لا نعلم احدا حتى او تقدمات افعل فعلا ما من افعال غير معين ان كنت حبا بيعلم فيوبك
يعني من كلام او حركة او غير ذلك والظاهر انه انما قال ذلك اشارة الى ان الواجبات المخيرة في الشرع
واقعة في المعينات لا في المبهمات كخصال الكفارة اي كآحاد خصلة منها من الاطعام والكسوة
والتحرير ونصب احد الامامين بخلاف المستعدين للامامة اورد مثالين احدهما ما يجوز الجمع بينهما
والثاني ما لا يجوز وقالت المعتزلة الكل واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان
اي بالجميع فلا خلاف في المعنى لان هذا المعنى هو المعنى من قولنا الواجب احدها لا بعينه فلا فائدة
في تغيير العبارة قلت يمكن ان يقال فائدته في تغيير العبارة تيسر الخروج عن عهدة الاستدلال لانه
على ما سيجيء قيل الواجب المخير معين عند الله تعالى دون الناس فان قلت فما الفرق بين هذا المذهب
والمذهب المختار فانك اذا اتيت هل يعلم الله تعالى ان زيدا يختار الصوم على تقدير اختياره اياه
فان قلت لا فهو كفر وان قلت نعم فعند القرب يصح مذهب هذا القائل قلت الفرق ان الصوم
بخصوصه هو الواجب عندهم وعندنا لا بل انما يخرج عن العهدة بالصوم لانه فرد من افراد الواجب
المبهم وعلم الله تعالى اختياره الصوم لا يخرج الواجب عن الابهام ورد هذا القول بان التعيين
لاحدها للوجوب يحيل ترك ذلك الواحد المعين في علم الله تعالى لكن التعيين والتخيير نحوه اي يجوز
ترك ذلك الواحد لحكم التخيير وبين التخيير والتعيين تناف ووجه الثاني اي التخيير اتفاقا في الكفارة
فانتفى الاول اي التعيين قلت التعيين يحيل ترك ذلك الواحد في الواقع لا في زعم المكلف
والتخيير يجوز تركه في زعمهم لا في الواقع فلا تنافي فيشكل في منع مقدمات الدليل الدال على فساد
المذهب الثالث مذكرا احتمالات يصلح مستندات للمنع بان يمنع المقدمة الثانية اولا وهي
قوله التخيير يجوزه يعني لا نسلم ان التخيير يجوز ترك ذلك الواحد المعين اما لانه يحتمل ان المكلف يختار
المعين عند الله تعالى فان الله تعالى وان خير المكلف بينها لكنه يعلم انه لا يختار الا ذلك الواحد فيكون
التخيير تاما مع امتناع ترك ذلك الواحد لا امتناع خلاف معلوم الله تعالى قلت انما يلزم من هذا
عدم التنافي بين الاختيار والتعيين لا بين التخيير والتعيين الذي هو المدعى لان التخيير معناه انه يجوز

له ترك هذا المعين والتعيين لا يجوز وبينهما تناف او لانه يحتمل انه يعين اي يعين الله تعالى
ما يختاره المكلف فيكون التخيير تاما مع امتناع الترك قلت فيرد عليه ما مر آنفا او يمنع المقدمة
الاولى يعني لا نسلم ان التعيين يحيل ترك ذلك الواحد لاحتمال انه يسقط وجوب الاول
بذلك الواحد بفعل غيره اي غير ذلك الواحد واجيب عن الاحتمال الاول وهو احتمال
اختيار المكلف ذلك المعين بانه اي بان القول بذلك يوجب تفاوت المكلفين فيه
اي في الواجب المخير اذ اختار كل منهم غير ما اختاره الاخر وهو اي ذلك التفاوت
خلاف النص الوارد في خصال الكفارة الدال على تساويهم فيها والاجماع المنعقد على عدم
تفاوتهم في ذلك قلت ولم لا يجوز ان نقول لا نسلم ان النص دل على عدم التفاوت فيما هو الواجب
عند الله تعالى بل هو ساكت عنه وكذا الاجماع عليه ممنوع ولو كان منعقدا عليه فاني احتاج لنا
في الرد الى تلك المقدمة الممنوعة واجيب عن الثاني وهو احتمال تعيين الله تعالى ما يختاره
العبد بان الوجوب متحقق قبل اختياره لكونه قديما فلا يتصور تعيينه بما بعد الواجب بعد اختياره
قلت ولم لا يجوز ان نقول لا نريد بالواجب المعين عند الله تعالى ما يتعلق الوجوب به ولا الحالة
في تعلق الوجوب بما اختاره العبد واجيب عن الثالث وهو القول بسقوط الواجب المعين
بفعل الغير بان الامر لو كان كذلك لم يكن الآتي بكل منها آتيا بالواجب لعدم الوجوب
في غير ذلك المعين حينئذ لكن الآتي بايها اتى آت بالواجب اجماعا المراعي الجاري مجرى
اجوبة عن المستند واجاب المستدل عنه بانه مساو للمنع لم احتج على ابطال المذهب الثالث بوجوه
اربعة الاول ما قيل ان اتى المكلف بالكل معا بان اتى كل من وكلائه بواحد من الخصال
دفعة فالامتثال اما ان يحصل بالكل من حيث هو كل فالكل من حيث هو كل واجب
وهو خلاف الاجماع او يحصل بكل واحد فيجتمع مؤثرات وهي الخصال على اثر واحد وهو الامتثال
وهو محال لاستغناء الامتثال بكل منها عن كل منها فيكون الامتثال محتاجا الى كل منها غنيا عن
كل منها او يحصل بواحد غير معين ولم يوجد لان كل موجود معين او يحصل بمعين وهو المطلوب

وانما قال فعلا لانه لو اتى بهما فيمكن ان يقال حصل الامتثال بالاول ثم اشار الى الوجه الثاني
من السند لا لانهم بقوله وايضا الوجوب امر معين لكونه ممتازا عما عداه من الاحكام فيستدعي
محلا معينا وليس ذلك المحل الكل من حيث هو كل ولا كل واحد لان الكل ليس بواجب
فتعين ان يكون واحدا منها معينا وهو المطلوب ولم يذكر الواحد الغير المعين هنا لان دعواه
ان المعين يستدعي محلا معينا فلا وجه لذكر الغير المعين ثم اشار الى الوجه الثالث من السند لا لانهم
فقال وكذا الثواب على الفعل اذا اتى بكل الخصال اما ان يحصل بفعل الكل او بكل واحد
فيكون الكل واجبا او بفعل واحد غير معين فيلزم ان يكون غير المعين مؤثرا في الاستحقاق
وبما لا يتعين له لا وجود له فلا يكون مؤثرا او بواحد معين وهو المطلوب ثم اشار الى الوجه الرابع
بقوله والعقاب على الترك اذا ترك المكلف الكل فاستحقاق العقاب اما بترك الكل او بترك كل
واحد الى اخره فاذن الواجب واحد معين واجيب عن الاستدلال الاول على المذهب
الثالث بان الامتثال حصل بكل واحد قوله فيجتمع مؤثرات على اثر واحد قلنا الاسباب
الشرعية ليست مؤثرات وانما هي علامات واجتماع المعرفات على معرف واحد جائز قلنا
كان الترديد في امتثال الواجب وما اخترنا انه حصل بكل واحد ليلزم وجوب كل واحد
ويخالف المذهب والصواب ان يختار انه حصل بالواحد المبهم قوله فلم يوجد قلنا لا نم لان الذي
لا يوجد هو المشروط بعدم التعين وهذا الواحد هو الذي لم يشترط فيه شيء من التعين وعدمه
فيجتمع مع المعين في الخارج واجيب عن الاستدلال الثاني بانه لا نم ان الوجوب يستدعي
محلا معينا قوله لان المعين يستدعي معينا قلنا لا نسلم ذلك فان المعين ربما يستدعي
من الامور المتعددة احدها لا بعينه كالمعلول المعين مثل الحرارة فانه يستدعي علة ما من النار
او الشمس من غير تعيين قلت الكلام في الوجوب الموجود في الخارج والمعلول الموجود المعين
انما يستدعي علة معينة فلا يفيد فالصواب ان يقال الواحد لا بشرط التعين معين ايضا
من جهة انه ممتاز عن الواحد المشروط بالتعين وعن المشروط بعدم التعين كما ان الوجوب متعين

بان كان ممتازا عن الندب والاباحة فاستدعى نوعا من التعين فلا نسلم انه يستدعي محلا
واجبا عن الوجه الاخير بانه اي المكلف يستحق ثواب امور لا يجوز ترك كلها
ولا يجب فعل كلها وكذا يستحق عقاب امور لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعله وهو من قبيل
قوله بين ذراعي وجبهة الاسد على حذف المضاف اليه من الاول استغناء عنه بالثاني
نعم يختار ان الثواب بفعل الكل والعقاب بترك الكل قوله يلزم وجوب الكل قلنا لا نم
وانما يلزم ان لو كان الكل يجب بحيث الاتيان بكل واحد منه اما اذا كان يجب لا بحيث كذلك فلا نم
ان ترتب الثواب على فعل الكل والعقاب على ترك الكل يستلزم وجوب الكل قلت
كان الترديد في ان ثواب الواجب اما على الكل الى اخره فان اختير انه على الكل يلزم ان يكون
الكل واجبا او يقال ثواب الواجب بفعل غير الواجب لان التقدير ان غير الواحد المبهم
ليس بواجب فكلاهما غير المذهب فالصواب ان يختار ان ثواب الواجب بفعل واحد مبهم
وكذا العقاب وفعل الجميع وتركه يستلزم فعل ذلك الواحد وتركه الا ان الثواب والعقاب
مرتب على الواحد المبهم لا على الجميع من حيث الجميع قوله والاستحقاق امر معين يستدعي
مؤثرا معينا قلنا ان ذلك الواحد معين كما ذكرنا واطلاق غير المعين عليه لعدم خصوصيته
بالصوم او الاطعام لا انه لم يتعين في الذهن او كلف بما يتقاعد عن معين في الخارج تذنيب
الحكم كما يتعلق باشياء على التخيير قد يتعلق بها على الترتيب وح انه قد يحرم الجمع بينها كاكل
المذكى والميتة فان حل الميتة مرتب على فقد المذكى والجمع بينهما حرام او مباح كالوضوء والتيمم
فان جواز التيمم مرتب على فقد الماء والجمع بينهما مباح او يسن كالكفارات الصوم فان خصال الكفارة
والجمع بينها سنة المسئلة الثانية من احكام الحكم الوجوب ان لم يتعلق بوقت كالمنذور
المطلق فلا خلاف في جواز ادائه اي وقت شاء وان تعلق بوقت فاما ان يساوي
وقت الفعل كصوم رمضان وهو الواجب المضيق ويقتضي ايقاع الفعل في ذلك الوقت
او ينقص الوقت منه فيمنعه اي يمنعه من منع التكليف بالمحال فلا يقع في الشرع الا لغرض

القضاء كوجوب الطهر على المعذور الزائل عذره بان طهر الحائض مثلا وقد بقي من الوقت قدر تكبيرة
للافتتاح وهو يقتضي ايقاع الفعل بعد الوقت او تزيد الوقت عليه وهو الواجب الموسع //
بمعنى ايقاع الفعل في جزء ما من اجزائه لعدم اولويته البعض فهو كالواجب المخير بالنسبة الى
الوقت وقال المتكلمون ان جميع الوقت وقته لكن لا يجوز الترك في اول الوقت الا ببدل ويجوز
تركه في الاول بشرط البدل اي العزم على الاتيان به في الثاني اي في ثاني الحال والا لجاز ترك
الواجب في اول الوقت بلا بدل وهو باطل لانه ينافي الوجوب في اول الوقت على انه
ليس بواجب بخصوصه وقوعه في اول الوقت حتى يحتاج الى بدل عنه ورد مذهب المتكلمين
بوجهين الاول بان العزم لو صلح بدلا للواجب لتأدى الواجب به لان بدل الشيء ما يقوم مقامه
لكنه لا يسقط الظهر بالعزم والثاني بانه لو وجب العزم في الجزء الثاني ايضا لتعدد البدل وهو العزمات
في الازمان والمبدل واحد وذلك لا يجوز اتفاقا وان لم يجب العزم في الجزء الثاني لجاز ترك الواجب
بلا بدل فيلزم محذوركم قلت لم لا يجوز ان يقولوا نريد بالبدل ما يكون جابرا للتقصير التاخير ويقوم مقامه
اذا اعترض عليه ما يفوت به الاداء كالموت والجنون لا ما يسقط الاداء مطلقا فسقط الرد الاول
ولا نسلم ان وجود العزم في الجزء الثاني يوجب تعدد العزم كان الوجوب في الجزء الثاني لا يوجب
تعدده بل العزم واحد كالوجوب وانما تعددت ازمنته والشيء لا يتعدد بتعدد الازمنة //
فسقط الرد الثاني السندي ابطال الرد بان العزم على الاتيان بالمأمور به في ثاني الحال انما هو
بدل عن الاتيان به في اول الوقت ويتأدى الواجب به وهو الفعل في اول الوقت فيبطل
الوجه الاول والعزم على الاتيان به في ثالث الحال انما هو بدل عن الاتيان به في ثاني الحال لا في
اوله فلا يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل قلت لا نسلم ان الفعل في اول الوقت بخصوصية
الاولية واجب فيحتاج الى البدل كما ذكرنا وان سلم انه واجب في الاول فنقول انه قد يتأدى
بالبدل بمعنى ان يسقط الفعل عنه لان الواجب واحد اتفاقا لكنه لا يسقط فبطل ابطال الوجه
الاول واما ابطال الوجه الثاني فيلزم تعدد البدل والواجب جميعا وهو خلاف الاجماع فكول

فالطلا وعندنا اي من الشافعية من قال يختص الوجوب بالاول اي اول الوقت وفي الاخر
قضاء والظاهر انهم هم القائلون بان الامر للفور وقالت الحنفية يختص بالاخر وفي الاول
تعجيل قالت الحنفية الجزء الاول متعين لسببية الوجوب اذا اتصل الاداء به لعدم المزاحم
والا تنتقل السببية منه الى الثاني ثم الى الثالث الى ما بعده اذا لم يتصل به الاداء الى الاخر
تتقرر السببية فيه لعدم ما ينتقل اليه بعده وذكروا ان نفس الوجوب باول الوقت ووجوب
الاداء بالاخر فان اراد المص بما نقل عنهم هذا المعنى فذاك والا فجمهورهم براء عما نقل عنهم
وقال الكرخي الاتي في الاول ان بقي الى اخر الوقت على صفة الوجوب اي صفة المكلف
بكونه بعد مثلا وفي رواية عنه الواقع في الاول نفل فاذا بلغ اخر الوقت سقط عنه الفرض
كذا في المغني وزعم المص ان الحنفية احتجوا بانه لو وجب في اول الوقت لم يجز تركه فيه لكنه جائز
بالاتفاق فاجاب عنه وقال قلنا المكلف مخير بين ادائه في اي جزء من اجزائه واما لم يجز تركه
في الاول لو لم يكن مخيرا قلت ان صح هذا من الحنفية فلعله احتج به على من قال يختص الوجوب
بالاول وفي الاخر قضاء او اراد من قوله لو وجب وجوب الاداء وحينئذ لا يندفع الحجة بقوله قلنا
الى اخره فرع الواجب الموسع قد يسع زمانا محدودا كصلوة الظهر وللمكلف تاخيره ما لم يغلب
وقد يسع العمر كالحج وقضاء الفوائت فله التاخير ما لم يتوقع فواته ان اخر وذلك التوقع
اما لمرض او كبر او خوف مال او غير ذلك فعند الشافعي رحمه الله لا ياثم بالتاخير وان فات الحج
اذا كان غالب ظنه انه لا يفوت لان الظن متبع وعند محمد رحمه الله في رواية ابي الفضل الكرماني
عنه مثل قول الشافعي وفي رواية اخرى عنه ان الاثم مرتب على الفوات غلب على ظنه الفوات
او لا لانه لا عبرة بالظن البين خطاؤه وعند ابي يوسف رحمه الله ياثم بالتاخير عن العام الاول
لكنه ان اداه بعد ذلك يرتفع الاثم لان البناء الى القابل لا يغلب على الظن وابو حنيفة رحمه الله
في رواية مع محمد وفي رواية مع ابي يوسف المسئلة الثالثة الوجوب اما ان يتناول كل واحد
من المكلفين كالصلوات الخمس او يتناول واحدا معينا كالتهجد على النبي عليه السلام ويسمى هذان

اي اذا فات بعذر فان فات بتقصير فالمشهور وجوب فعله على الفور

النسيان فرض عين او يتناول واحدا غير معين كالجهاد وليس فرضا على الكفاية وعند الحنفية هو
فرض على الكل ويسقط عنهم بفعل البعض لعموم المقتضي اي فاتلوا اثم التكليف بفرض الكفاية
منوط بغلبة الظن فان ظن كل طائفة ان غيره فعل سقط عن الكل وان ظن انه اي الغير لم يفعله
وجب على الكل لان التكليف منوط بالظن الغالب والشافعي الوجوب على واحد غير معين غير معقول
لان تاثيم غير معقول السيد باثمه على تقدير باثم الجميع معقول قلت باثم الجميع مع القول
بالوجوب على واحد غير معقول ايضا فالصحيح ما قالت الحنفية ان الوجوب على الجميع والالزم
خلاف المعقول على كلا التقديرين المسئلة الرابعة وجوب الشيء مطلقا اي من غير شرط وقيد
حال الايجاب وان كان الاداء مشروطا باسبابه وهو المراد بقول من قال هو ما ورد به الامر
من غير تقييد يوجب وجوب ما لم يتم ذلك الشيء الا به اذا كان ايجاد المقدمات في وسعه
وهو مقدور وكان مقدورا كالطهارة للصلوة واذا لم يكن مقدورا كالقدرة على افعال الصلوة
او كان ولكن الوجوب مشروطا بشيء لا يوجب وجوب مقدمته كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة
والزكوة المشروط بملك النصاب فلا يجب تحصيل الاستطاعة والنصاب فسقط ما قال
السيد الامر بالزكوة ورد مطلقا مع انه ليس واجبا مطلقا لانا لا نسلم انه ورد مطلقا غاية
انه لم يذكر القيد في الامر الا انه لم يكن مقيدا بدليل اخر فلان النصاب ما لم يوجد لا تجب الزكوة
بخلاف الصلوة فانها تجب وان لم يوجد الطهارة وتحصيل وهو الذي يوجب وجوب
مقدمة اذا كانت المقدمة هي السبب لذلك الشيء دون الشرط فانه لا يوجب وجوب المقدمة
التي هي شرط له وقيل لا يوجب فيهما اي لا في السبب ولا في الشرط بناء على الوجوب سواء كانت
المقدمة سببا او شرطا ان التكليف بالمشروط دون الشرط محال فيجب الشرط ويجب السبب ايضا
اذ القول بوجوب الشرط دون السبب منتف اجماعا قلت ان عني دون وجود الشرط فهو ليس
المدعى اذ المدعى انه ما يوجب او دون وجوبه فالاستحالة ممنوعة لجواز حصوله من غير وجوب ولو
لو وجب لكرم وجوب تحصيل الحاصل اذ الواجبات من الافعال ويجاب ايضا عما قيل

الصواب ان يقال ... خلاف المفروض

يجوز ان يقال يخص الوجوب بوقت وجود الشرط ولا يجب اذا لم يكن الشرط موجودا
وح لا يلزم المشروط بدون الشرط قلت ما ذكرتم خلاف الظاهر لان الظاهر من الواجب المطلق
ان لا يختص بوقت الشرط فتخصيصه بخلاف الظاهر قيل ايجاب المقدمة ايضا كذلك اي
خلاف الظاهر لان ظاهر لفظ الامر لا يوجب المقدمة فجوابكم هنالك جوابنا هنا قلت لا نم ان
ايجاب المقدمة خلاف الظاهر فانه عبارة عن اثبات ما دفعه اللفظ او دفع ما يثبته ويخصص
ايجاب الامر بوقت وجود الشرط نفي لما اثبته عموم لفظ الامر واما ايجاب المقدمة فليس كذلك
فان اللفظ اي لفظ الامر لم يدفعه فانه ساكت عن ايجاب المقدمة وعدمه لكن ايجابها بالدليل
الخارجي يثبته وهو ما سبق الاشارة اليه اجمالا مقدمة الواجب اما ان يتوقف
عليها وجوده اي وجود الواجب في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشي
للحج او يتوقف عليها وجوده الذهني اي يتوقف العلم به اي بحصول الواجب عليها
وذلك اما لالتباس الواجب بغيره كالاتيان بالخمس من الصلوات اذا
ترك واحدة منها ونسي فالعلم بالاتيان بالمنسية لا يحصل الا بالاتيان بالخمس
واما لتشارك الواجب بغيره بحيث لا يظهر الحد الفاصل بينهما كستر شيء من السرة
لتحقق ستر ما بينهما عند الحنفية وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند الشافعية فرع
على الاول لو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا لا على معنى ان المنكوحة حرمت
في الواقع بل على معنى انه يجب الكف عنها فان العلم بالكف عن الاجنبية الواجب يتوقف
على الكف عنها الباقي لو قال الرجل لزوجتيه احديكما طالق ولم ينو احداهما على التعيين
حرمتا فيجب الكف عنهما لانه اذا اجتمع في كل منهما احتمال الحل والحرمة حرمتا تغليبا
للحرمة السيد فالعلم بتحريم المطلقة والاجتناب عنها يتوقف على تحريم غير المطلقة فتحريم غير المطلقة
واجب قلت ان اراد بالمطلقة المبهمة فحرمتها معلومة من غير توقف وان اراد بها
التي ستعين فلا نم انها تكون مطلقة قبل البيان ليحتاج الى العلم بتحريمها ويتوقف على

على تحريم غير المطلقة من المبهمة لا ينافي على ان يكون حرمتها ممنوع عند الحنفية بل يجوز له ان
يطأ ايتهما شاء ويكون ذلك بيانا ان المطلقة غيرها عندهم قوله اجتمع في كل منهما احتمال
الحل والحرمة قلت لا نم ذلك بل اجتمع الحل واحتمال ان يتصور حراما عند التعيين
والقطع بان يتصور حراما لا تحرم الحلال في الحال كان قال انت طالق غدا احسانه //
اولى ثم الفرق بين الفرعين ان محل الحرمة في الاول متعين في علم الله تعالى دون المكلف بل
في الثاني ايضا الحرمة مقصورة على التي سيعين ومتى معلومة عند الله تعالى فالجواب انه لا يصح
قبل التعيين ان يقال ان الله تعالى يعلم المتعينة بل والله تعالى يعلم انه سيعين ايتهما
شاء لكن ما لم يعين لم يتعين في علمه اذ العلم تابع للمعلوم فلا يكون قبله والفرعان مبنيان
على ان معدمة الواجب واجب والفرع الثالث مبني على ان ما يتوهم انه مقدمة
الواجب وليس بها لا يجب ومو قوله الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح
غير واجب والامام مخير في تركه والحنفية على ان الزائد على ما ينطلق عليه الاسم
القراءة وسواء آية او ثلاث آيات يقع واجبا قوله والامام مخير في تركه قلت هو غير الواجب
المخير كانه قيل اقرأ آية او الف آية ثم المسح من الواجب المقدر بربع الرأس عند
الحنفية والزائد عليه سنة او مستحب وسمي بهذا البحث بتبعا المسئلة الخامسة وجوب
الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانها اي حرمة النقيض جزؤه اي جزء الوجوب لان الواجب
هو الذي يحرم تركه ويمنع تركه فالدال عليه اي على الوجوب يدل عليها اي على حرمة النقيض
بالتضمن وفي كتب الحنفية الامر بالشيء يوجب كراهة ضده ان فوت ضده المقصود
من الامر وكراهة ضده ان لم يفوت كالمأمور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل
واذا لم يقم تبطل قالت المعتزلة واكثر اصحابنا مع الاشعرية ان الامر بالشيء لا يستلزم
حرمة نقيضه لان تحريم الشيء لا بد من ان يتصوره والموجب اي الآمر قد يغفل عن
نقيضه اي نقيض المأمور فضلا عن حرمة نقيضه فالامر بالشيء لا يكون نهيا عن النقيض قلنا

لا

لا نم الغفلة فان الايجاب بدون المنع من نقيضه محال لما قلنا من انه جزؤه واقتضاء تصور
الكل تصور الجزء وان سلم ان الموجب قد يغفل عن النقيض فلا يلزم منه عدم استلزام
وجوب الشيء حرمة نقيضه لجواز الاستلزام مع الغفلة والمدعى ان كل ما يعقل عند الايجاب
بالاستلزام فمنقوض بوجوب المقدمة فان الآمر قد يغفل عنها ومع هذا يجب فعلم ان الغفلة
لا تمنع الاستلزام المسئلة السادسة الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا للحنفية والامام
الغزالي رحمهم الله فان قطع الثوب كان واجبا اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب ولم يبق القطع
مباحا واستدل المصنف على مذهبه بقوله لان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لانه عبارة عن
رفع الحرج والوجوب عبارة عنه وعن منع الترك والمفهوم الاول جزء من المفهوم الثاني فاذا دل
على الوجوب بالمطابقة دل على الجواز بالتضمن والناسخ للوجوب لا ينافيه اي الجواز فانه يرفع
الوجوب بارتفاع المنع من الترك لانه يكفي في انتفاء المركب انتفاء جزء منه فيكون الدليل على
الجواز سالما عن المنافي فيثبت الجواز قلت ارتفاع المركب يكون بارتفاع هذا الجزء او بارتفاع
ذلك الجزء او بارتفاع المجموع والدليل اذا لم يسلم الا على تقدير واحد من التقادير الثلاثة لا يكون
سالما عن الظن فضلا عن القطع لان وقوع الواحد من الثلاثة مرجوح وليس ما ذكره الا مثل
ان قيل الانسان عن نجس ثم يدعى ان هذا السلب ايجاب الحيوانية ويقول يكفي في
انتفاء الانسانية انتفاء الناطقية والدانشبر فيما قبل الجواز جنس للواجب والمندوب والمباح
والمنع من الترك فصل له والجنس يتقوم بالفصل كما تقرر في كتب الحكمة فيرتفع الجنس بارتفاعه //
اي بارتفاع الفصل قلنا لا نم ان الفصل مقوم للجنس وما ذكر في الحكمة مدخول قلت
الجواب المناسب له ان دخلكم فيه مجال له وان سلم ذلك فالجواب انما يحتاج في تقومه الى
فصل ما لا الى هذا الفصل المعين فاذا انتفى تقومه بفصل الحرج على الترك فيتقوم بفصل عدم
الحرج قلت هذا اعتراف بانتفاء يتقومه ولزم انتفاؤه فعليكم اثبات تقومه بفصل آخر //
وهذا مثل ان يقال اذا انتفى الناطقية فيتقوم الحيوانية بفصل عدم الناطقية فيبقى الحيوانية

وائعد بنوعه قال الغزالي رحمه الله الواجب لا ينفصل معنى الجواز حتى يجوز
التخيير بين الفعل والترك وذلك منع عن الواجب وهذا كقولك كل واجب فهو ندب
وزيادة فاذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قائل به المسئلة السابعة الواجب لا يجوز تركه
لان المنع من الترك من لوازم الوجوب فلو كان جاز الترك ايضا لكان جاز الترك وممنع الترك
وهو محال قيل بل هو ممكن بجهتين كالصلوة في الارض المغصوبة قال الكعبي يجوز ترك
الواجب واستدل بقوله فعل المباح ترك الحرام لان فاعل المباح ما دام ملتبسا بالفعل فهو
تارك للحرام وهو اي ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب مع انه جاز الترك فالواجب
جائز الترك قلت لا نم ان ما هو ترك الحرام يكون واجبا وانما يكون واجبا اذا اخذ فاعله وذم
تاركه فالفعل رغم انه فعل المباح وترك الحرام ان قصده التعبد فلا نم انه فعل المباح لان
المباح لا يحمد فاعله وهذا الحمد وان لم يقصد به ذلك فلا نم انه واجب لان الواجب يحمد فاعله وهذا
لا يحمد قلنا لا نم ان فعل المباح ترك الحرام بل به يحصل ترك الحرام لان يكون هو هو ح
لا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشيء المعين الذي به يحصل الترك واجبا اذا كان
ذلك الترك ممكن الحصول بفعل اخر غيره الحجي حينئذ يكون واجبا مخيرا لانه فرد من افراد ما يحصل به
الذي هو واجب ونحن لا نقول به وقال الفقهاء يجوز ترك الواجب لانه يجب الصوم على الحائض
والمريض والمسافر مع انه يجوز لهم تركه اجماعا واما انه لانهم شهدوا الشهر وهو موجب الصوم
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وايضا عليهم القضاء بقدره اي بعدد الترك وذلك يدل
على الوجوب قلنا عن الاول انه كما يعتبر في وجوب الشيء وجود الموجب يعتبر ايضا عدم
المانع وههنا الحيض يعني الحيض والمرض والسفر مانع فلذلك والحنفية على ان عليهم نفس
الوجوب وعن الثاني القضاء يتوقف على وجود السبب لا على الوجوب والا اي ولو كان
القضاء موقوفا على الوجوب لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت لان اداء الظهر لم يجب
عليه اجماعا فعلم ان وجوب القضاء لا يدل على الوجوب الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه وهو

الحاكم يعني الشرع والمحكوم عليه يعني المكلف والمحكوم به يعني الفعل وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول
في الحاكم وهو الشرع دون العقل لا يعني ان العقل لا حكم له اصلا يعني انه لا حكم للعقل بان الفعل
حسن او قبيح في حكم الله تعالى وذكر في المحصل المعتزلة قالوا العقل علة موجبة بنفسه للحسن والقبح
فوق العلل الشرعية لجواز النسخ فيها دونه والاشعرية قالوا لا اثر للعقل في ايجاب الاشياء وتحريمها
بدون الشرع والمذهب الصحيح عندنا ان العقل غير موجب بنفسه ولا مهدر اصلا بل هو آلة للمعرفة
والموجب هو الله تعالى واحال المصنف دليل الاشعرية الى بعض مصنفاته فقال لما بينا فساد الحسن
والقبح العقليين في كتاب المصباح ونفرع على هذا الاصل فروع وله فرعان فاصله ان حرسعادة
الاشعرية ما يجب عليها على تقدير التنزل عن ثبوت هذين الفرعين بهذا الاصل فيقولون سلمنا ان
العقل حاكم لكن لا نم الحكم في هذين الفرعين الاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة
والماتريدية لانه لو وجب عقلا لوجب قبل بعثة الرسل لان موجب العقل لا يتوقف على الشرع
لكنه لم يجب قبل البعثة اذ لو وجب قبل البعثة لعذب تاركه لكن لا يعذب قبل الشرع لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فلا يكون واجبا عقلا الملازمة والجابري الملازمة قوله لو وجب
لعذب تاركه ممنوعة لانه ربما لا يعذب لجواز العفو واجيب عنه بان يحمل اللازم جواز العقاب
وعدم الامن من وقوعه ويتم الدليل قلت نصره للمذهب عدم العقاب المفهوم من الآية لا يدل
على عدم جواز العقاب اللازم ووقوع الامن منه بالعفو لا يدل على عدم الوجوب كما لو قال لا اعذب
زيدا على ترك الظهر فلكن ايضا لا يدل على عدم وجوب الظهر فلا يتم الدليل السند المراد من العذاب
المذكور في الآية العذاب الدنيوي والواجب هو الذي يترتب عليه العذاب الاخروي فلا استشهاد
للاشعرية في الآية والدليل الثاني للاشعرية هو قوله ولانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب اما لفائدة او لا
وهو عبث وعلى الله تعالى محال واما الفائدة المشكور وهو منزه عن عود الفائدة اليه تعالى او لفائدة الشاكر
في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او لفائدة في الاخرة وانه لا يجوز لانه لا استقلال للعقل بمعرفة فائدة الاخرة
او بالفائدة الاخروية بدون اخبار الشارع ولا اخبار منه لان الكلام فيما قبل البعثة فعلم ان

ان الشكر غير واجب عقلا قلت نصرة لمذهب مختاره وجب للدليل العقلي لا لاستتباعه
الفائدة والوجوب اذا ثبت بالدليل لا ينتفي بان لم يعلم فائدته وافعال الله تعالى لا تعلل بغرض
فلا يتصور العبث بالنسبة اليه او يختار انه لفائدة الشاكر في الدنيا وهو مدح الخلق له على الشكر
والاحتراز عن الذم على تركه او يختار انه لفائدة في الاخرة والوجوب الثابت بالدليل العقلي اذا كان
مما لا بد له من الفائدة ويكون الثواب مستغنيا عن الاخروية ولا نسلم ان هذا القدر من الاخرة مما لا يستقل
العقل به وقيل في الجواب عن الترديد انا نختار انه لفائدة الشاكر في الدنيا وهي امنه عن وقوع ظن ضرر الآجل
فانه اذا ترك الشكر يتوهم العقاب في الآجل قلت فانتقضه اي هذا الجواب يعارض بضرر فان
الشكر يتضمن الضرر بوجوه لانه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك لان السمع والبصر وسائر الاعضاء
ملك الله تعالى فصرفها الى المسموعات والمبصرات وغيرها بغير اذنه قد يفضي الى ضرر العقاب قلت
هذا احتمال بعيد فلا يصلح للمعارضة فان صرف العبد جميع النعم الى ما خلقت لاجله في حكم المأذون
شرعا لانه لو لم يصرف اليه لكان ظلما لانه وضع في غير موضعه والظلم قبيح عندنا عقلا وعندكم ايضا بعد
التنزل وكالاستهزاء بالمنعم عطف على قوله تصرف لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه كما ان
ملك البحر اذا اعطى نزرة ما فمن شكره عليها في المحافل عُدّ مستهزئا به قلت لا نم انه يعد مستهزئا
اذا علم المشكور وسائر الناس انه ينال بالشكر تلك الابد ولانه عطف على قوله لانه تصرف
ربما لا يقع لائقا بعظمته فيفضي الى ظن ضرر العقاب قلت العقل كما حكم بوجوب الشكر حكم
بامتناع التكليف بالمحال وبان ما لا يدرك كله لا يترك كله فاذا صرف جميع النعم الى ما خلق له لا يظن
ضررا على كونه غير لائق بالجناب وما خطر بالبال من ان هذه الاحتمالات مرجوحة بناء على ان المواظبة
على الخدمة انجى واسلم من الاعراض عنها مردود لان ذلك انما يكون بالنسبة الى من يتضرر بالخدمة
وترك الاعراض والله تعالى مقدس عن المسرات والمساءة قلت ان لم يطلق المسرة والمساءة
عليه لكن يطلق عليه المحبة والغضب ولا شك ان المحبة اقرب حصولا من المواظبة والغضب
بالاعراض قيل ينتقض ما ذكرتم بالوجوب الشرعي بالنقض الاجمالي يعني لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجب

الشكر شرعا لانه لو وجب لوجب لا لفائدة الى آخره قلنا لا نم انه لو وجب لوجب لفائدة بل
ايجاب الشرع لا يستدعي فائدة فان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض الجارية وقد يظهر لان
احكامه تابعة لمصالح العباد تفضلا فالاولى ان يقال الفائدة هي الاخروية وقد اخبر الشارع عنها
الفرع الثاني الافعال الاضطرارية كالتنفس مثلا غير ممنوعة قبل البعثة والافعال الاختيارية
مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشرع كأكل الفواكه قبل البعثة مباح عند
المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء الشافعية والحنفية وعند جمهور الحنفية انها مباحة بمعنى
جواز الاتباع وعدم العقاب لا بمعنى الاذن الشرعي محرم عند المعتزلة البغدادية
وبعض الامامية من الشيعة وعلي بن ابي هريرة من الشافعية وتوقف الشيخ
الاشعري وابو بكر الصيرفي وهذا منهم بعد التنزل الى مذهب المعتزلة والا فالفعل
قبل البعثة لا يوصف بشيء من الاحكام عند الاشعرية وفسره اي فسر الامام التوقف
بعدم الحكم والاولى ان يفسر بعدم العلم بالحكم دون عدم الحكم لان الحكم قديم عنده فلا يكون
معدوما في شيء من الاوقات وان اراد بعدم الحكم عدم تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة
فذلك لا يناسب مذهبه لان الحكم يجوز ان يتعلق بالفعل قبل البعثة ولا يتوقف تعلقه
بالفعل على البعثة غاية ما في الباب ان يكون الحكم اذا تعلق بالفعل قبل البعثة لا يعلم المكلف
ذلك ويلزم التكليف بالمحال وذلك لا يضر الاشعري لتجويزه التكليف بالمحال
قلت تجويز التكليف بالمحال انما يستلزم تجويز عدم التوقف لا عدم التوقف فتوقف
تعلق الحكم بالافعال على البعثة لا يكون غير مناسب لمذهب الاشعري لجواز ان يقول
ذلك منا لدليله وسقط بهذا ايضا ما اجاب السيد عما قال المحشي انا لا نم ان تعلق الحكم
لا يتوقف على البعثة بل يتوقف لقوله تعالى وما كنا معذبين بقوله انه الزامي على مذهبه
لانه التزم جواز التكليف بالمحال وما يكون الزاميا لا يندفع عنه باقامة دليل على خلافه
يعني قوله وما كنا معذبين واما قلنا انه سقط به لانه لا يلزم من التزامه تجويز التكليف

فالحال التزام عدم توقف تعلق الحكم على البعثة بل التزام جواز عدم التوقف لجواز ان يجوز
ذلك ومع هذا نقول بالتوقف ههنا لدليل لاح عندنا ارجح الاولون على اباحة الافعال قبل
البعثة بان من ملك بحرا لا ينتزف بمائه وهو في غاية الجود واخذ واحد من مماليكه قطرة من ذلك
البحر لا يدرك بالعقل تحريمها عليه وبانها اي الافعال الاختيارية انتفاع خال عن امارات المفسدة
ومضرة المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره وايضا المآكل اللذيذة
خلقت لغرضنا لامتناع العبث فلا يتصور خلقها لا لغرض واستغنائه تعالى عن الانتفاع فلا يتصور
خلقها لغرض يعود اليه تعالى وليس خلقها للاضرار اتفاقا فهو للنفع وهو اما التلذذ او الاغتذاء
او الاجتناب مع الميل لثواب على الاجتناب او الاستدلال بطعومها على قدرة الله تعالى
ولا يحصل شيء مما ذكرنا الا بالتناول اما التلذذ والاغتذاء فظاهر واما الاجتناب مع الميل
فانما يستحق الثواب عليه ان لو دعت النفس اليها وذلك انما يكون بعد التناول واما
الاستدلال فانما يكون بمعرفة طعومها وهي موقوفة على التناول فيكون التناول مباحا واجيب
عن الوجه الاول بانه قياس على الاستظلال ولا قياس مع منع الاصل اي لا نسلم الاباحة
العقلية في الاستظلال بل هو عند الشارع لانه فعل اختياري وان قيست على الاباحة الشرعية
فتثبت الاباحة الشرعية وليس الكلام فيها واجيب ايضا بمنع علية الاوصاف اي لا نسلم ان علة
اباحة الاستظلال هي كونها انتفاعا خاليا عما ذكر وههنا مظنة ان يقول دوران الاباحة يثبت
مع هذه الاوصاف وجودا وعدما آية كونها علة للاباحة فقال والدوران ضعيف كما سيجيء
فلا يثبت به العلية واجيب عن الوجه الثاني بانا لا نسلم انها خلقت لغرضنا فان فعله تعالى لا يعلل
بالغرض وقد جاز ان يكون مخلوقة لا لغرض ولا نسلم قبح العبث بمعنى فعل لا غاية له بالنسبة الى الله تعالى
وان سلم انها مخلوقة لغرضنا فالحصر ممنوع لجواز ان يكون لغرض اخر مثل الاجتناب لا يتوقف
على التناول لم قلتم انه ليس كذلك وقال الاخرون القائلون بحرمة الافعال الاختيارية
قبل البعثة بانها تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك فيحرم كما ان التصرف في ملك

الشاهد بغير اذنه حرام فكذا في ملك الغائب عن ابصارنا وهو الله تعالى قياسا عليه ورد هذا
القياس بالفرق بين الشاهد والغائب بان الشاهد يتضرر بالتصرف في ملكه دون الغائب
فيمتنع القياس تنبيه يشير الى منع حجة من بني التوقف والى منع حجة من نفي التوقف
والى منع حجة من اثبت الاباحة وتقريره ان الحنفية ان الفعل الاختياري اما ان يكون
ممنوعا عنه اولا والاول الحرمة والثاني الاباحة فانتفى التوقف او نقول وانتم نفيتم
الحرمة فتعين الاباحة وهذا هو الدليل لجمهور الحنفية فقال عدم الحرمة لا يوجب الاباحة
لان عدم المنع اعم من الاذن فانه يشمل الوجوب والندب والكراهة والاباحة فيكون
اعم وهذا التنبيه لا يدفع مذهب جمهور الحنفية لانهم ارادوا بالاباحة عدم المنع كما مر
الفصل الثاني في المحكوم عليه وشأن من يصح ان يكون محكوما عليه ومن لا يصح
وفيه مسائل اربع الاولى ان المعدوم يجوز الحكم عليه لا بمعنى انه حال كونه معدوما يكون
مأمورا بل بمعنى ان الطلب القديم قائم بذات الله تعالى حتى اذا وجد المعدوم وصار مكلفا
تعلق به ذلك الطلب من غير تجدد امر اخر كما انا مأمورون بحكم الرسول عليه السلام مع ان
امره كان حال عدمنا فان قيل الرسول عليه السلام ما امر المعدوم بل قد اخبر بان
من سيولد فالله سيأمره فالرسول مخبر لا آمر قلنا وكذا نقول امر الله في الازل معناه
ان فلانا اذا وجد فهو مأمور بكذا فقيل الامر في الازل ان كان بمعنى الاخبار يستدعي
سامعا وان كان بمعناه الحقيقي يستدعي مأمورا وحيث لا سامع ولا مأمور فهو عبث بخلاف
امر الرسول فانه وجد سامع من سمع وبلغ الينا بالنقل قلنا لزوم العبث والسفه
مبني على القبح العقلي وقد بينا انه باطل ومع هذا اي مع صحة القبح العقلي فلا سفه في الطلب
القائم بذات الله تعالى حتى اذا وجد المكلف تعلق به كما لا سفه في ان يكون في النفس طلب
التعلم من ابن سيولد وانما يتصور السفه ان لو كان الامر عبارة عن التكلم بصيغة افعل
وليس كذلك بل هو الكلام النفسي المسند الذاتي بتكليف العاقل عن التكليف وبعد

والحابري على ان مذهب المصنف في تكليف الغافل عن المكلف به قلت والظاهر انه سهو لورود
التكليفات بالفاظ مشتركة ومجملة مع ان المكلف غافل عن المكلف به الى ان تبين المراد
لانه لو كان كذلك لكان لفظ الجاهل انسب من لفظ الغافل وسيزداد هذا لك وضوحا
فنقول لا يجوز تكليف الغافل من اجاز تكليف المحال ولا يرد ايجاب ضمان الافعال على
الصبي والمجنون لان ذلك من قبيل ربط الاحكام على الاسباب لا من جهة كونهما مكلفين
وفي التلويح السكران مكلف بالانتهاء عن الصلوة حال السكر مع انه غافل لان البلوغ
اقيم مقام العقل زجرا له وفي الميزان لا يصح خطابه على اصل ابي حنيفة رحمه الله اذ حاله مثل حال
النوم والاغماء وصحة طلاقه وعتاقه اما للتهمة او العقوبة ثم من اجاز تكليف المحال كالاشعرية
اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى جوازه ومنع بعضهم منه وفرقوا بان في التكليف بالمحال
تحصل فائدة التكليف وهو الابتلاء بالعزم والبشر او الكراهة لا في تكليف الغافل قلت
وفيه اشارة الى ان المصنف في تكليف الغافل عن التكليف لا المكلف به اذ يجوز ان لا يعلم
المكلف به ومع ذلك يكون له البشر او الكراهة لكن البشر او الكراهة انما لا يتصور مع الغفلة عن
التكليف واستدل المصنف على امتناع تكليف الغافل بقوله فان الفعل اي الاتيان بالمامور به
بطريق كونه امتثالا لا يعتمد العلم بانه امتثال ولا يكفي للخروج عن عهدة الامتثال مجرد الفعل
من غير نية الامتثال لقوله عليه السلام فيكون تكليف العاقل تكليفا بالمحال فيمتنع قلت لم لا يجوز
ان يكون بعض الافعال بحيث يكون مجرد وقوعه مطلوبا للشارع من غير وقوعه بنية الامتثال
والنية في الحديث اعم من نية الامتثال فيكفي نية كونه مصلحة ونوقض الدليل الدال على امتناع
تكليف العاقل بوجوب المعرفة فان العارف لا يكلف بالمعرفة والا يلزم تحصيل الحاصل فيكون
غير العارف مكلفا مع انه غافل عن التكليف وبهذا يدلك على ان المراد من الغافل الغافل عن
التكليف والاستفصل بجميع العلوم الواجبة لا المعرفة فقط لان تكليف العالم بالعلم امر بتحصيل الحاصل
وتكليف الجاهل به تكليف للغافل عن المكلف به واجيب بانه يستثنى كانه قيل لا يجوز تكليف

الغافل بغير الوجوب المعرفة المستند الدليل العقلي ان لم يصح فلا اعتداد به وان صح فلا يمكن
استثناء بعض الصور عنه قلت يجوز ان لا يصلح الدليل الا فيما وراء المستثنى بان يكون
الامتثال مقصودا في غير المعرفة وفي المعرفة يكون المقصود مجرد الفعل كما اشرنا اليه المسئلة
الثالثة الاكراه الملجي يمنع التكليف لزوال القدرة التي هي شرط التكليف وغير الملجي لا يمنع المسئلة
الملجي بالاسقاط معه اختيار اصلا الحنفية الملجي بان يكون بفوت النفس او العضو معدم للرضا
مفسد للاختيار وغير الملجي بان يكون بحبس او ضرب معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه
لا ينافي الخطاب لان المكره عليه اما فرض كشرب الخمر بالاكراه بالقتل او مباح كالافطار في رمضان
او حرام كقتل مسلم ظلما لانه لا يمنع التكليف ولا ينافي الاختيار لانه حمل على الاختيار الاهون
كذا في التوضيح قلت وفيه لا يلزم زوال القدرة وزوال الاختيار ومنع التكليف ويمكن ان يقال
من قال يمنع التكليف اراد والنهي عن شرب الخمر ومن قال لا يمنع اراد الامر بالشرب عند
الاكراه المسئلة الرابعة التكليف يتوجه على المكلف عند الاشعرية عند المباشرة فاما قبل زمان
مباشرة الفعل فلا تكليف بل اعلام بانه سيصير مكلفا في الزمان الثاني وقالت المعتزلة لا تكليف
حال مباشرة الفعل بل التكليف يتوجه قبلها وقول الحنفية ان الخطاب يتوجه في اول الوقت
وفي اداء الفعل ادى او لم يؤد يدل على انهم مع المعتزلة وفي التوضيح القدرة التي شرطناها
متقدمة في سلامة الالات فقط ولا يشترط القدرة الحقيقية للايجاب لانها مقارنة للفعل
القاضي العضد التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وسقط بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق
حال حدوثه لا يسقط قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة لنا على التكليف عند المباشرة
ان القدرة الحقيقية وهي شرط التكليف فيكون التكليف متوجها عند المباشرة الراغبي وفيه نظر
اما اولا فلان ذلك يقتضي ان لا يعصي احد قط لانه ان اتى بالمامور به فطاهر وان لم يات
فلعدم التكليف واما ثانيا فلانه ان اريد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلا نسلم
انه شرط التكليف وان اريد بها القوة التي تصير موثرة عند انضمام ارادة الفعل اليها

فلا نم انها لا توجد قبل الفعل قبل التكليف في الحال بالايقاع للفعل في ثاني الحال
وح لا يلزم من عدم القدرة في حال التكليف التكليف بالمحال لوجود القدرة حال الفعل
وانما يلزم ان لو كان التكليف بايقاع الفعل حال التكليف وليس كذلك فلا يلزم ان يكون
التكليف حال مباشرة الفعل قلت الايقاع في ثاني الحال الذي كلف به في الحال ان كان
نفس الفعل فمحال ان يكلف به في الحال كما كان التكليف بالفعل محالا في الحال لعدم القدرة
في الحال لا على الفعل ولا على الايقاع لانه هو وان كان امرا اخر غيره اي غير الفعل فنعود الكلام
اليه اي الى الايقاع فنقول التكليف بالايقاع انما يتوجه عند مباشرة الايقاع لان القدرة ح
ثم ان قلت التكليف في الحال بايقاع الايقاع في ثاني الحال قلنا ايقاع ايقاع الفعل
ان كان نفس ايقاع الفعل فمحال ان يكلف به في الحال كما كان التكليف بايقاع الفعل
كذلك وان كان غيره فنعود الكلام اليه فاما ان ينتهي الى ما يتوجه التكليف حال المباشرة وهو المطلوب
او يتسلسل او يستند ايقاع الايقاع الى نفسه فلا يتسلسل قلت والحاصل ان التكليف الا الالزام
والايجاب ومن قال لعبده القادر الان على الصوم اليوم العاجز عنه غدا صم غدا فقد اوجب
والزم عليه في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في اليوم بل في الغد وهو موصوف بانه ملزم
وموجب ومكلف في الحال لكن بشرط الوجود والقدرة غدا فعدم القدرة على الصوم اليوم لا يخل
التكليف في اليوم بقوله صم واذا كان كذلك فنختار ان الايقاع نفس الفعل قوله فمحال
ان يكلف به في الحال كالفعل قلت لا نم احالة التكليف بالايقاع ولا بالفعل لان ما هو شرط
للفعل لا يلزم ان يكون شرطا للتكليف به اذا كان الفعل بعد التكليف واستدل المعتزلة
على ان التكليف ليس عند المباشرة بل هو قبلها وقالوا ان الفعل عند المباشرة واجب الصدور
وما هو واجب الصدور لا يكلف به واذا لم يكن مكلفا عند المباشرة يلزم التكليف قبلها ولا قائل
بالفصل قلت لا نم ان ما هو واجب الصدور لا يكلف به فان الفعل حال القدرة والداعية
كذلك اي واجب الصدور مع انه مكلف به والمستند الفعل قبل العلة التامة ممتنع وعندها واجب

فيلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفا به وعلى مذهب الاشعري كون الواجب مكلفا به وكلاهما تكليف
بالمحال لكون الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط والثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قلت لا نسلم
استحالة التكليف بالمشروط عند عدم الشرط اذا امكن المشروط عن زمان التكليف الى زمان
وجود الشرط كالتكليف بالصلوة عند عدم الوضوء ولا نم ان التكليف بالواجب يستلزم التكليف
بتحصيل الحاصل بل بتحصيل ما هو واجب الحصول فلا اشكال بل الاشكال على الاشاعرة بما قال القاضي عند
ان حج معنى ما يسمى التكليف وهو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند وجود
الفعل فلا الفصل الثالث في بيان المحكوم به وهو فعل المكلف وفيه مسائل تلك
الاولى ان التكليف بالمحال جائز عند الاشعري غير جائز عند الماتريدية والامام الغزالي والمعتزلة
اما عند المعتزلة فلوجوب الاصلح واما عندنا فلانه لا يليق من الحكيم واما عند الغزالي فلان التكليف
اقتضاء طاعة فاذا لم يتمكن المكلف من الفعل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصورا واختار المص انه جائز لانه
لو كان ممتنعا لكان لكونه عبثا بمعنى انه لا غاية له وذلك غير ممتنع من الله تعالى لانه حكم لا يستدعي غرضا
قلت يجوز ان يكون ممتنعا لكونه شبه الظلم او لا يليق من الحكيم لا لكونه عبثا قيل في استدلال
المخالفين ان المحال لا يتصور وجوده من المكلف وما لا يتصور وجوده لا يطلب فلا يطلب
المحال قلنا المحال يتصور وجوده لانه ان لم يتصور امتنع الحكم عليه باستحالته ورد بان مرادهم انه لا يمكن
وجوده في الخارج بحسب العرف لا التصور الذهني ثم ذهب الاشعري الى انه واقع في غير الممتنع لذاته خلافا
للبعض واجمعوا على ان التكليف غير واقع بالممتنع لذاته كاعدام القديم من صفات الله تعالى وقلب
الحقائق كجعل الممتنع لذاته ممكنا للاستقراء في التكاليف المستند الى الاستقراء التام غير معلوم والناقص
لا يفيد قلت التكاليف الشرعية محصورة فلا اعتراض بعدم العلم بعلم المستقرئ الزام بالجهل
ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع لذاته ليس في وسع نفس قلت الآية تشمل
الممتنع لغيره ايضا وعورض بهذا الدليل وقيل التكليف بالممتنع لذاته واقع فيكون جائزا
لان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان بما انزل على محمد عليه السلام ومنه اي ومما انزل عليه انه لا يؤمن

ونحو قوله تعالى انهم لا يؤمنون والايمان بانه لا يؤمن انما يتم بان لا يؤمن وما لا يتم المأمور
الا به فهو مأمور به ايضا فعدم الايمان مأمور به والايمان كان مأمورا به فهو جمع بين النقيضين
وهو ممتنع لذاته فيكون التكليف بالممتنع لذاته واقعا واجاب الرازي عن المعارضة بانا لا نم
انه مأمور بجميع ما انزل بل بما يتعلق بالتوحيد والرسالة السيد فهو مأمور بتصديق
جميع ما انزل لان الايمان عبارة عن ذلك قلت يجوز ان يكون غافلا عن غير ما يتعلق
بالتوحيد فلا يكون مكلفا به واجاب المحقق عن المعارضة بقوله قلنا لا نم انه امره به اي بان لا
بعد ما انزل انه لا يؤمن وانما امره قبل الاخبار بانه لا يؤمن فلا يلزم الجمع بين النقيضين
واعترض الجاربردي على جواب المحقق بانه لا يخلو اما ان يكون الامر بالايمان باقيا مع ذلك الخ
ام لا والثاني منتف والا لزم ان يكون امره بالايمان منسوخا فلا يستحق العقاب
بتركه وهو باطل بالاجماع فتعين الاول ويلزم المحال المذكور قلت يجوز ان يستحق
العقاب بترك الايمان قبل الاخبار ثم قال والجواب الحق انه مكلف بتصديق الرسول
بما جاء به من التوحيد والرسالة وهو امر ممكن لا يخرج من الامكان بسبب علم الله تعالى
واخباره انه لا يؤمن غايته انه يصير ممتنعا بالغير وهذا لا نزاع في جواز التكليف قلت
اللازم انه مكلف بالجمع بين النقيضين اي الايمان وعدمه وهو ممتنع بالذات ويمكن الجواب
ان امره بالايمان مع هذا الخبر مثل قوله عليه الصلوة والسلام استقيموا ولن تحصوا اي
لن تستطيعوا ان تستقيموا الا بتوفيقنا وهدايتنا فقيل آمن ان وفقناك اي حصل
ما لك من النظر والاختيار ونحن علينا ان لا نعطيك ما الينا من الهداية والتوفيق
فيكون معناه صدق انك لا تؤمن بغير التوفيق ثم غايته انه يتضمن الامر بعدم الايمان
بغير التوفيق وهذا مخلص حسن عن المعارضة وفي التلويح انه لا مخلص عنها الا بما ذكره المصنف
وقد علمت ما اورد عليه المسئلة الثانية الكافر مكلف بالايمان والعقوبات والمعاملات
اجماعا واما بالفروع من العبادات فكذلك في حق المواخذة في الآخرة وفي حق وجوب

الاداء فكذلك عند الشافعي والعراقيين من الحنفية خلافا للمعتزلة وفي بعض النسخ خلافا
للحنفية يعني مشايخ ما وراء النهر فانهم لا يقولون بوجوب الاداء متمسكين بقوله عليه السلام
ادعهم على شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك لذلك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات
اما عند القائلين بالمفهوم المخالف فالتمسك ظاهر واما عند غيرهم فلعدم الدليل على الفرضية
كذا في التوضيح وفي التلويح قوله لعدم الدليل ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية
الصلوة دليل عليها مع ان المعلق عليها بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قلت
اما العمومات فسيجيء الجواب عنها والمعلق بالشرط وان لم يكن نفس الفرضية لكن عدم الفرضية
الاعلام يستلزم عدم الفرض لامتناع تكليف الغافل وفرق قوم بين النهي والامر
وقالوا انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر لنا على انهم مكلفون بالفروع عموم الآية
الآمرة بالعبادة شيئا ولم يعم قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا وههنا مظنة ان يقال كيف
يكلفون بها والكفر مانع فيقال والكفر غير مانع لامكان ازالته بالايمان كالحدث لا يمنع
التكليف بالصلوة قلت نصرة للاولين سلمنا ان كلمة الناس عامة لكن خص منها الحا
والنساء اجماعا فخص الكافر بالحديث وبالعقل لانه لا يمكن ايجاب العبادة مع الكفر
ولا ايجاب الايمان لايجاب العبادة لانه لو وجب لوجب بطريق الاقتضاء لكن الايمان
اصل العبادات فلا يصير تبعا لغيره لما عرف ان المقتضى لا يجوز ان يكون اقوى حالا
من المقتضي وايضا الآيات الموعدة بترك الفروع كثيرة مثل وويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوة قالوا لم نك من المصلين الآيات فيكونون مكلفين بها والآيات ليست على
الحنفية بل لهم فانهم قائلون بتكليفهم في حق المواخذة الاخروية وايضا انهم كلفوا بالنواهي
لوجوب حد الزنا عليهم بالاجماع فيكونون مكلفين بالاوامر قياسا على النواهي والجامع
تحصيل مصالح التكليف قيل الانتهاء عن المنهيات ممكن للكافر فيكون مكلفا بها دون
الامتثال بالمأمورات لانها عبادة وليس اهلا لها فلا يكون مكلفا بها ومع الفرق لا يصح

واجيب بان الفرق غير مسلم لان مجرد الترك والفعل بدون النية لا يكفي في الاجتناب
والامتثال المامور بهما فاستويا اي الفعل والترك او الامر والنهي في ان الاتيان بهما
على وجه التعبد موقوف على الايمان وفيه نظر فان المكلف اذا ترك المنهي عنه سقط
عنه العقاب وان لم ينو التعبد بخلاف المامور فانه ما لم ينو التعبد لا يحصل الاجزاء ثم يجوز
الاداء على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم اما ان يجب حالة الكفر
او بعده وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يصح مع الكفر فلا يجب حالة الكفر ولا قضاء بعده اجماعا فلانه
بعده فلا فائدة في تكليفهم قلت الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة كما قال الله تعالى
يضاعف لهم العذاب وهذا لا يضر الحنفية لانهم قائلون بالمؤاخذة في الآخرة المسئلة الثالثة
امتثال الامر يوجب الاجزاء اي سقوط التعبد خلافا لابي هاشم لانه لو لم يسقط الامر فان بقي
متعلقا به اي بعين ما اتي به فيكون الامر به امرا بتحصيل الحاصل وان بقي متعلقا بغيره فلم يكن
الاتي به كل المامور به فلم يمتثل بالكلية والمقدر خلافه قال ابو هاشم الامتثال لا يوجب الاجزاء
كما لا يوجب النهي الفساد في المنهي عنه اذا اتي به يعني كما ان الامتثال مظنة الاجزاء فكذا
ارتكاب النهي مظنة الفساد لكن المنهي عنه اذا ارتكب قد لا يكون فاسدا كالبيع وقت النداء
فكذا الامتثال لا يدل على الاجزاء والجواب منع تماثل العكس فان الفساد لا يماثل الاجزاء
ثم طلب الجامع بينهما بعد ما ابدى الجامع بانهما طلبان مانعان من النقيض فالجواب الفرق
بان الامتثال لو لم يدل على الاجزاء لم يكن للامتثال فائدة بخلاف النهي فان مقتضاه ترتب
العقاب على المرتكب وهو حاصل الامتناع مع عدم الدلالة على الفساد الكتاب الاول
في الكتاب اي القرآن ولم يعرفه لشهرته ولئلا يتوهم تعريف الشيء بما هو اخفى والاستدلال
موقوف على معرفة اللغة لانه عربي وعلى معرفة اقسامه وهو ينقسم الى امر ونهي وهذا التقسيم
بالنظر الى ذاته من غير اعتبار شيء وعام وخاص وهو بالنظر الى متعلقاته فانه يتناول المعنى
بهذا اللفظ اما جميع متعلقاته او بعضها ومجمل ومبين وهو بالنظر الى السامع بين الدلالة

بالمامور به

والمتعلقات فانه تعالى ودلالة اللفظ على متعلقاته انما يحتاج الى مبين اولا ثم لما كان الحكم قد يتغير
لاختلاف المصالح لا بد من معرفة الرافع والمرفوع فقال والناسخ والمنسوخ وبيان ذلك
في ابواب خمسة الباب الاول في اللغات وفيه فصول تسعة الفصل الاول في الوضع
وما يتعلق به لما مست الحاجة للانسان في معاشه الى التعارف والتعاون بان يعرف المحتاج
للمعاون ما في ضميره اما باللفظ او المثال او الاشارة بان ينقش صورة الفرس او يجعل
من الطين كهيئة الطير اذا احتاج الى التحدث عنها وكان اللفظ اقدر من الاشارة والمثال
لعمومه وشموله الموجودات المحسوسة والمعقولة والمعدومات الممكنة والممتنعة بخلاف الاشارة
والمثال فانهما مخصوصان بالمحسوسات وايسر منهما لان الحروف كيفيات تعرض للنفس
الضروري فهو موافق للامر الطبيعي فيكون ايسر وضع جواب لما اي لما كان كذلك وضع اللفظ
بازاء المعاني الذهنية لا الخارجية لدورانها معها اي لدوران تلك الحروف مع المعاني الذهنية
وجودا وعدما فان من رأى شبحا فظنه حجرا سماه حجرا ثم اذا علم انه فرس سماه فرسا فلو وضع
للمعاني الخارجية لا منع تسميته حجرا كذا قال الجاربردي وكذا في المركبات لان قولنا زيد قائم لو دل
على قيام زيد في الخارج لكان كل حكم صدقا كذا قال السيد فيه بل الامر بالعكس قوله لا منع
تسميته حجرا قلت نعم تسميته حجرا خطأ ممنوع وانما صحت التخطئة لانه لم يكن في الخارج حجرا فعلم انه
للمعاني الخارجية ولو كان للمعاني الذهنية لما صحت التخطئة لانه في الذهن حجر وكذا في المركبات
لانه خطأ لو لم يكن قائما في الخارج بل لو كان للمعاني الذهنية لكان كل حكم صادقا اذا صدر عن اعتقاد
ولكان مثله ليس بقائم في الذهن لا انه ليس بقائم في الخارج ولعل هذا اول من جعل صدق
الخبر مطابقته للاعتقاد ويمكن التوفيق بين القولين بان الالفاظ تحكي عن الذهن بان الذهن
حكم بان الحكم في الخارج كذا فمرادهم انه يحكي عن الذهن ومرادنا انه يدل على ان الحكم في الخارج كذا
ولا يلزم من دلالة اللفظ على قيام زيد في الخارج قيامه في الخارج فلا يصح قوله لو دل على قيام
زيد في الخارج لكان كل حكم صدقا لتعدد النسب والمركبات يتبع الغرض من وضع الالفاظ تفهيم

المعاني المركبة دون المعاني المفردة والا فدور لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها موقوفة على العلم
بكون الالفاظ موضوعة لها والعلم بهذا الوضع موقوف على العلم بالمسميات انفسها فلو استفيد
المسميات من الالفاظ لزم الدور ولا يتوهم هذا الدور في افادة الالفاظ المركبة معانيها لان
افادة الالفاظ المعاني المركبة انما يتوقف على العلم بكون مفرداتها موضوعة لمعانيها لا على العلم بكونها
موضوعة للمعاني المركبة حتى يلزم الدور قلت تصور المعاني بالاسامي وغيرها سابق على العلم
بالوضع لكن بعد ذلك اذا ذهب المعنى عن ذهننا جاز ان نستفيده من اللفظ ولا دور
لان الاستفادة من اللفظ وان توقفت على تصوره عند العلم بالوضع لكن لا يتوقف
تصوره عند العلم بالوضع على هذه الاستفادة بل على الاسامي وغيرها ويمكن ان يقال
ما ذكرتم من الدور لازم في افادة الالفاظ المعاني المركبة لان فهم المعاني المركبة من الفاظها
موقوف على فهم المعاني المفردة من الفاظها وقد قررتم هذا الدور فكذا ما توقف عليه //
والحق ان لا دور في شيء منها لما ذكرنا لكن المقصود من الوضع ليس افادة المعاني المفردة
لانها لا تصلح ان يكون غرضا اصليا اذ لا فائدة فيها لا لما ذكروا من الدور ثم اختلفوا
في الواضع فقيل هو الله تعالى وسمي مذهب التوقيف وقيل هو الناس وسمي مذهب
الاصطلاح وقيل بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي وسمي مذهب التوزيع ولما كان دليل
كل طائفة ضعيفا عند المص قال ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ الاشعري رح ان الله تعالى
وضعه ووقف عباده عليه بالوحي او بخلق علم ضروري في بعض الناس وهو مذهب الحنفية
واستدل عليه بخمسة دلائل الاول لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وثبت الافعال والحروف
لعدم القائل بالفصل او المراد بالاسماء الكلمات الثاني ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم
ما انزل الله بها من سلطان فلو لم تكن الاسماء توقيفية لما ذم الله تعالى اقواما على التسمية من غير
توقيف الثالث ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم اي لغاتكم و
اختلاف اللغات انما يكون آية اذا كانت توقيفية مستندة الى الله تعالى فاما اذا كانت

وكون الحركات المخصوصة كالرفع وغيره دالة على المعاني المخصوصة كذا في المحصول

اصطلاحية فلا الرابع قوله ولانه لو كانت اللغة اصطلاحية لاحتاج الواضع في تعليمها الى اصطلاح
آخر لتعلم به الاصطلاح بذلك الاصطلاح وتسلسل والخامس انه لو كانت اصطلاحية
لجاز التغير في الاصطلاح فيرتفع الامان عن الشرع لجواز ان يكون المراد بالصلوة في زمان الرسول
غير ما هو في زماننا لجواز التغير واجيب عن الاول بان الاسماء اريد بها سمات الاشياء وخصائصها
بان علم الله تعالى آدم ان الفرس للركوب والثور للحرث لا الالفاظ او نقول جاز ان يكون الاسماء
التي علم الله تعالى آدم اصطلاحات قوم كانوا قبل آدم فعلمه الله تعالى ما سبق وضعها قلت
نصرة للمذهب ارادة الخصائص من الاسماء خلاف الظاهر المتبادر الى الفهم وايضا الاصل عدم
وضع سابق على آدم فلا يصار اليه من غير دليل واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان الذم على
تسميتهم من غير توقيف بل التوبيخ على زعمهم الالهية للاصنام وبان الذم للاعتقاد الفاسد
بذلك واجيب عن الثالث بقوله والتوقيف تعارضه الاقدار يعني لا نم ان اللغات اذا كانت
اصطلاحية لم تكن آية لان اقدار الله تعالى البشر على الاصطلاح بجميع اللغات آية بينة فكان التوقيف
آية فهما متعارضان في كونها آية والسيد سره بهذا حمل الالسنة على اللغات مجاز وحيث جاز
حمله على مجاز آخر وهو اقدار الله تعالى الالسنة على وضع اللغات وهو ايضا من آياته ثم قال وقد يقال
اما اولا فلان اهل العرف يطلقون اللسان على اللغة فيقولون لسان العرب ولا يطلقون
على الاقدار فهذا المجاز راجح واما ثانيا فلان اقدار الله تعالى ايانا على الوضع غير مختلف انما المختلف
اللغات فلا يصح اختلاف السنتكم يعني اختلاف اقداركم فلعله لا نظر في كلام المص على ما شرحنا
بل الظاهر تقريره حيث توهم ان التعارض بين الجانبين ولم ينظر الى ان المص جعل التعارض
بين التوقيف والاقدار لا بين اللغات والاقدار واجيب عن الرابع بقوله والتعليم
بالترديد يعني لا نم ان اللغات اذا كانت اصطلاحية لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر بل
التعليم قد يكون بالترديد والقرائن كما في تعليم الاطفال بتكرير الابوين اللغات عندهم //
الاطفال بقرائن الاحوال واجيب عن الخامس بقوله والتغير بالنصب عطف

كلام على السيد

على التعليم بعد وقوع الاتيان من الشرع انما يلزم من وقوع التعريف لا من جوازه لكنه لم يقع لانه
لو وقع لاشتهر لتوفر الدواعي على نقله قال ابو هاشم الجبائي الكل مصطلح والا فالتوقيف
اما بالوحي فيتقدم البعثة على علم اللغات وهي اي والحال ان البعثة متأخرة عن علم اللغات
لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فعلم ان البعثة كانت بعد ما كان للقوم لغة
السند يقتضي تقدم اللغة على ارسال الرسل لا على الوحي مطلقا لجواز ان يكون التوقيف
بالوحي الى نبي غير مرسل فلا ينافي مقتضى الآية قلت ينفي ذلك قوله تعالى ولقد بعثنا في كل امة
رسولا او بخلق علم ضروري في عاقل فيكون ذلك العاقل عارفا بان الله تعالى وقد نفى علمه لان
معرفة الوضع يستلزم معرفة الواضع فيعرفه تعالى ضرورة فلا يكون ذلك العاقل مكلفا بمعرفته تعالى
لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مكلفا اصلا لعدم القائل بالفصل وهو باطل او بخلق علم ضروري
في غيره اي غير العاقل وهو بعيد واجيب بانه لا نم ان معرفة الوضع يستلزم معرفة الله تعالى
لجواز ان الله تعالى يلهم العاقل بان واضعا وضعها ولا يلهمه بان ذلك الواضع هو الله تعالى //
وان سلم ان معرفة الوضع يستلزم معرفة الله تعالى فلا نم انه حينئذ لم يكن مكلفا مطلقا بل انما يلزم
انه لم يكن مكلفا بالمعرفة فقط ولم يلزم انه باطل السند للاجماع على عدم الفصل بين التكليف
بالمعرفة وغيرها ولانه ينافي قولهم ان كل عاقل مكلف بالمعرفة قلت لا نم الاجماع سلمنا
لكن الكلام ان المعرفة اذا حصلت هل يبقى مكلفا بها بعد والامر لا يوجب التكرار وقولهم كل
عاقل مكلف بالمعرفة معناه اذا لم يحصل له لانه مكلف بتحصيل الحاصل وقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني ما وقع به التنبيه على الاصطلاح توقيفي لقطع التسلسل المذكور والباقي
مصطلح لدليل ابي هاشم ولما كان دليله مع الجواب عنه يعلم مما مر لم يتعرض له وطريق معرفتها
اي معرفة اللغة النقل المتواتر كالسماء والارض والآحاد كالفقع لنبت بالبادية //
والاستنباط العقلي من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء اخراج
ما يتناوله اللفظ فيحكم العقل بعد ذلك بعمومه لانه لو لم يكن عاما لما جاز اخراج اي فرد شئنا منه

وقد

مطلقا

واما العقل الصرف فلا يجدي شيئا في معرفة اللغة الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ
وفيه ثلاثة تقسيمات التقسيم الاول للدال وضعا ولما كان تقسيم الدلالة يستلزم تقسيم
الدال قال دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه الذهني التزام وانما
اعتبر اللزوم الذهني وهو كون المسمى بحيث يلزم من فهمه فهمه لانه لو لم يكن لم يتحقق
دلالة ولم يعتبر الخارجي لتحقق الدلالة بدونه كدلالة العدم على الملكة وقيد الحيثية مشهور واللفظ
ان دل جزؤه على جزء معناه فمركب والا فمفرد والمفرد اما ان لا يستقل بمعناه وهو الحرف
اي لا يستقل معناه الذي وضع اللفظ له بدون اعتبار لفظ آخر وهو متعلقه كالتفرقة من البصرة
بخلاف ذو وفوق ونحو قال ذكر المصنف انه ليس تقسيم المعنى بل ليتوصل به الى الوصف
باسماء الاجناس والى ما كان بخصوص والتحقيق فيه ما قال عضد الملة ان اللفظ قد يوضع وضعا
عاما لامور مخصوصة من الموضوع له كوضع هذا الكل مشار اليه مخصوص وهو الذي استعمل فيه
واما الكل فمتكلم مخصوص والذي للكل معنى بجملة وليس وضع بخ كوضع رجل فان الموضوع له
عام فيه وبخ وضعت باعتبار المعنى العام للخصوصيات التي تحته حتى اذا استعمل
رجل في زيد بخصوصه كان مجازا واذا اريد به العام المطابق له كان حقيقة بخلاف هذا وانا
والذي فانه اذا اريد بها الخصوصيات كانت حقائق ولا يراد بها العموم اصلا فلا يقال
هذا والمراد احد ما يشار اليه ولا انا ويراد به متكلم ما واذا تحقق ذلك فنقول الحرف
وضع وضعا باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء
معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فالابتداء الذي للبصرة يتعين بالبصرة
والانتهاء الذي للكوفة يتعين بالكوفة فما لم يذكر متعلقه لا يتحصل فرد من ذلك النوع
هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بالمنسوب اليه فيتعقل بتعقله
بخلاف ما وضع للنوع نفسه كالابتداء والانتهاء وبخلاف ما وضع لذات ما باعتبار نسبة
نحو ذو وفوق وعلى وعن والكاف اسماء اذا اريد به علو وتجاوز وشبه مطلقا

فهو كالانتهاء والابتداء او مستقل وهو الفعل ان دل بهيئته اي بصيغته العارضة له
بحسب التصريف على احد الازمنة الثلاثة والا فاسم ثم الاسم كلي ان اشترك معناه
بين كثيرين بالفعل كالانسان او بالقوة كالشمس ثم الكلي متواطئ ان استوى
حصول معناه في افراده كالانسان ومشكك ان تفاوت الحصول بالاولوية والاولية
او الشدة والضعف كالوجود وجنس ان دل على ذات معين اي ماهيته بنفسها
كالفرس ومشتق ان دل على ذي صفة معينة اي موصوفة بالماهية كالفارس فانه لا دلالة له
على خصوصية الماهية بل على الماهية المتصفة بالفروسية وجزئي ان لم يشترك ثم الجزئي علم ان
استقل ومضمر ان لم يستقل والمراد بالاستقلال ان يتعين مدلول اللفظ من غير قرينة
كالتكلم والخطاب والغيبة وعدم ذكر الحاضري وفي جعل المضمر من اقسام الجزئي نظر لان وضع المضمر
نوعية لمفهوم كلي على كل مخاطب قلت هذا على تقدير الفاضل لا يرد والصاعد
الاستعمال يصير مشخصا بالقصد والتوجه بل في عدم جعل المعرف بلام العهد واسماء الا
من اقسام الجزئي نظر لانه لا اشتراك فيها باستعداد معانيها في الاستعمال وقد ذكر بعض
انه اذا اريد به الخصوصيات كانت حقائق يعم اهل الادا والمدلول جميعا اللفظ
والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا اي الملفوظ اما ان يكون كلمة واحدة ولها معنى واحد واما ان
يكون اكثر من كلمة ولكل كلمة معنى على حدة وهي المتباينة اسما الى قوله يتكثرا متفاصلة
معانيها اي تتباين معانيها كلها بان لا يجتمع في ذات كالسواد والبياض او تواصل
بان تتلاقى معانيها في ذات بان يجتمع في الجملة بان كان بعضها للذات وبعضها
للصفة كالسيف والصارم او بعضها للصفة وبعضها لصفة الصفة وهو قوله كالناطق
والفصيح او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي المرادفة سواء كانت من لغة او لغات كالاسد
مع الليث او مع شير او بالعكس بان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى فان وضع اللفظ
في هذا القسم الرابع للكل اي لكل واحد من المعاني فمشترك السند فان وضع

فان وضع للكل المعاني فمشترك قلت اشتراك المعنى فيه ممنوع لما سمعي من جواز
وقوعه من واضعين من قبيلتين والمعنى ساكت بعيد الوقوع والا اي وان لم يوضع
للكل بل وضع لبعض المعاني فان نقل الى اخر من غير علاقة فيسمى مرتجلا كجعفر
وان نقل لعلاقة واشتهر في الثاني يسمى بالنسبة الى الاول منقولا عنه وبالنسبة
الى الثاني منقولا اليه شرعا كالصلوة او عرفا كالدابة او اصطلاحا كالمبتدا والخبر
بحسب الناقل والا اي وان لم يشتهر في الثاني فحقيقة بالنسبة الى الاول ومجاز
بالنسبة الى الثاني واما الثلاثة الاول من الاقسام الاربعة المتحدة المعنى فنصوص
لعدم احتمالها معنى اخر قال قلت الثلاث الاول مشتمل على المتكثر المعنى واللفظ
فبينه وبين قوله المتحدة المعنى تدافع قلت اذا تكثر اللفظ ولكل لفظ معنى واحد
يصدق انه يتكثر بالنسبة الى جميع الالفاظ والمعاني ويصدق انه المتحد المعنى بالنسبة
الى وضع معنى كل واحد منها كان القسم الثاني وسواء تكثر القسمين بعضه بعض
وسواء يكون لكل لفظ معنى واحد فقط وبعضه ليس بنص وسواء يكون له معاني
قيد بقوله المتحد المعنى ليخرج اللفظ الذي له معاني عن ان يكون نصا فسقط ما قال
السيد ان الالفاظ المتكثرة التي لكل منها معاني كثيرة ان لم يسم متباينة لم ينحصر
الاقسام في الاربعة المذكورة لان القسم الثاني قد سميت بالمتباينة وهذا لم يسم بها
فقد حصل قسم خامس وان سميت متباينة لم يكن نصوصا لكثرة معانيها وانما سقط
لانا نختار انها سميت متباينة ولا يلزم ان يكون كل ما هو متباينة نصوصا لانا
الثلاثة الاول بالمتحدة المعنى فقد خرج بعض المتباينات بهذا القيد عن كونه نصا
وان كانت داخلة في القسم الثاني واما الباقية من الاقسام ما يكون اللفظ
واحدا والمعنى كثيرا كالمشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فينقسم الى متساوي الدلالة
والى الراجح والمرجوح فالمتساوي الدلالة مجمل كالمشترك قبل التاويل والراجح

ظاهر والمرجوح مأول والقدر المشترك بين النص والظاهر هو المحكم والقدر المشترك
بين المجمل والمأول هو المتشابه ويسمى الحنفية هذا اللفظ ان ظهر منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه ثم ان زاد وضوحا بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب
التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ يسمى محكما واذا
تعارض يسمى خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل والا بل نقلا فمجمل والا
اصلا فمتشابه تقسيم آخر للمدلول وحيث مدلول اللفظ اما معنى او لفظ آخر واللفظ
المدلول اما مفرد او مركب وكل واحد من المفرد والمركب اما مستعمل او مهمل نحو
العرس والكلمة واسماء الحروف والجسق والهذيان والاخير مشتمل على الرتب قال الجامي
اما الثالث فكاسماء الحروف نحو الالف والباء فان كل واحد منها لفظ مفرد وضع
لمعنى مفرد وهو مسماه فان قوله الالف والباء اما ان يكون مثالا للاسم او للمدلول
فان كان للاسم فصحيح لكن ليس بمهمل بل هو موضوع لا والثانية وان كان للمدلول
فباطل لان الالف والباء اسم لا مدلول فلنختار انه مثال للمدلول لكن ذكر
الاسم واراد المدلول شائع كما في قولك بالضرب اصله والف قال منقلبة ثم شرع
في تقسيم المركب فقال والمركب التام صيغ للاستفهام لما سبق ان الغرض من
الوضع الافادة التي فان افاد المركب بالذات اي بالوضع طلبا فالطالب
للماهية استفهام وللتحصيل في الخارج مع الاستعلاء امر ومع التساوي التماس
ومع التسفل سؤال ودعاء قيد بالذات احترازا عن التمني والترجي ولا ينافي قيد
الاستعلاء ما ذكر في باب الامر مطلقا لان المراد من الامر هنا اصطلاحي وثمة لغوي
والا اي وان لم يفد بالذات طلبا فمع احتمال التصديق والتكذيب خبر وفي نسخة
يحتمل التصديق وغيره بالجر على النسخة الاولى والرفع على الثانية تنبيه وغير
منه التمني والترجي والقسم والنداء بالاستقراء الفصل الثالث

في الاشتقاق واحكامه ومثل اي الاشتقاق رد لفظ الى لفظ آخر وهو اشارة
الى اشتراط التغاير فخرج به المشترك وبقوله لموافقته في حروفه فخرج عنه نحو
منع من الامتثال وبقوله الاصلية دخل فيه دخل مشتقا من الدخول وان
لم يوافق في الواو الزائدة وبقوله ومناسبته في المعنى وجب وهو اشتقاق وجب
من الذهب وخرج المعدول لان المناسبة تقتضي المغايرة ولا مغايرة له في المعنى
ولا بد من تغيير بحسب المعنى واللفظ تحقيقا او تقديرا فلا ينتقض بنحو فلك مفردا
وجمعا فان ضمة المفرد ضمة برد وضمة الجمع ضمة أسد ثم باعتبار التغيير تقسم المشتق
الى خمسة عشر قسما لان التغيير اما ان يكون بزيادة حرف او حركة او كليهما اما بزيادة
الحرف فكالكاذب من الكذب واما بزيادة الحركة فكنصر من النصر واما بزيادتهما كليهما فكضارب
من الضرب او بنقصان حرف او حركة او كليهما وهذا التركيب من قبيل قوله من ذراعي
وجبهة الاسد اما نقصان الحرف فكخف من الخوف واما نقصان الحركة فكالضرب من ضرب
على مذهب الكوفيين واما نقصانهما كليهما فكغلي من الغليان فهذه ستة اقسام تكون
في اربعتها تغيير واحد وفي الاثنين تغييران وقوله او بزيادة احدهما ونقصانه
اشارة الى قسمين آخرين في كل منهما تغييران لان قوله احدهما اعم من الحرف والحركة والضمير
في نقصانه راجع الى احدهما فالاول منهما زيادة الحرف ونقصانه كمسلمات في مسلمة زيد
الالف وتاء الجمع ونقصت تاء المفرد والثاني زيادة الحركة ونقصانها كحذر من الحذر
او نقصان الآخر عطف على نقصانه وهو اشارة الى قسمين آخرين في كل منهما تغييران
الاول زيادة الحرف ونقصان الحركة كعاد من العدو والثاني زيادة الحركة ونقصان الحرف
كنبت من النبات او بزيادته او نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه اشارة الى اربعة اقسام
تكون في كل منها ثلثة تغييرات اي زيادة احدهما حرفا كان او حركة مع زيادة الآخر
ونقصانه ونقصان احدهما حرفا كان او حركة مع زيادة الآخر ونقصان الاول

الطاري من سكون او حركة كزيادة على ما كان في المصدر
وقد خالف ذلك ... فالاولى تمثيله بقولك ...

زيادة الحرف مع زيادة الحركة ونقصان الحركة كاضرب من الضرب الثاني زيادة الحركة
مع زيادة الحرف ونقصان الحرف كخافِ من الخوف الثالث نقصان الحرف مع
زيادة الحركة ونقصان الحركة كعِد من الوعد الرابع نقصان الحركة مع زيادة الحرف
ونقصان الحرف ككالّ من الكلال او بزيادتهما ونقصانهما اسانه الى قسم واحد
يكون فيه اربع تغيرات وذلك بزيادة الحرف والحركة ونقصان الحرف والحركة كارم
من الرمي ثم مثّل الاقسام على اللف والنشر المرتب فقال نحو كاذب ونصر وضارب
وصف والضرب على مذهب الكوفية وعلى وسلات وحذِر وعادّ ونبت واضرب
وخاف وعِد وكالّ وارم ثم شرع في احكامه فقال واحكامه في مسائل ثلاث
الاولى شرط صدق المشتق على الذات صدق اصله اي المشتق منه معنى انه
كلما صدق انه ضارب صدق ان له ضربا خلافا لابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم
فانهما قالا ان العالمية لله تعالى دون علم فجوزا صدق المشتق بدون المشتق منه حيث
ذهبا الى اطلاق العالم عليه وانكرا ثبوت العلم له وقالا عالميته تعالى بالذات لا بالعلم
فعالميته ليست معلولة للعلم مع انهما يقولان ان علمنا علة لعالميتنا وهو قوله وعللا
اي العالمية اي بالعلم فبنا على ان شرط المشتق صدق اصله ان الاصل جزؤه
اي المشتق منه جزء المشتق لان المشتق يدل على ذات متصفة بالمشتق منه فلا
يوجد المشتق دونه اي بدون المشتق منه المسئلة الثانية شرط كونه اي كون المشتق
حقيقة دوام اصله فلا يجوز اطلاق الضارب حقيقة على من انقضى ضربه خلافا
لابن سينا تبع ابا علي من الحكماء وابي هاشم من المعتزلة وانما قلنا انه شرط لانه يصدق
نفيه اي نفي المشتق عند زواله لانه يصدق بعد انقضاء الضرب يصدق انه ليس بضارب
فلا يصدق ايجابه وهو انه ضارب لامتناع صدق النقيضين قيل هو ضارب
هو ليس بضارب فضدان وطلقتان فلا تناقض قلنا لا نم انهما مطلقتان

بل هما موقتتان بالحال عرفا لان اهل العرف يرفع احدهما بالآخر لان من يريد تكذيبك
في قولك هو ضارب يقول ليس هو بضارب فعلم ان المراد من قولنا هو ضارب هو ليس
بضارب الضرب في الحال والا لم يستعمل احدهما لرفع الآخر قلت لا نم ان رفع
احدهما بالآخر يدل على توقتهما بالحال بل يعم الحال والماضي مبني على القرينة فاذا قيل
هو ضارب وقهنا بالقرائن انه اراد الضرب في الماضي فاجيب انه ليس بضارب علمنا
انه اراد نفي الماضي وان فهمنا من الاول الحال علمنا من الجواب انه اراد نفي الحال
وكذلك المستقبل يرفع احدهما بالآخر بدون رفع القرينة لان المشتق يدل على الحال
بخصوصيتها وفي شرح القاضي العضد انه اردت بقولك هو موقتان بالحال ان الضرب
وعدمه موقتان بها نمنع يصدق انه ليس بضارب في الحال فلا يصدق انه ضارب
في الحال فذلك مسلم لكن لا يلزم منه المدعى فان المدعى انه لا يصدق في الحال انه ضارب
وهو ما لم يلزم منه وان اردت ان الصدق وعدمه موقتان بالحال نمنع يصدق في الحال
انه ليس بضارب بعد الصدق غير مسلم بل هو عين النزاع وعورض بالدليل الدال على
ان شرط صدق المشتق حقيقة بقاء اصله بوجوه الاول ان الضارب من له الضرب
وهو اعم من ان يكون دائما او لا فيكون اطلاقه على افراده حقيقة ورد هذا الوجه بانه اعم
من المستقبل الضارب فيلزم ان يكون حقيقة فيه وهو مجاز اتفاقا فلا يلزم من كونه اعم
ان يكون حقيقة الجاري لانه اعم من المستقبل فان الضارب من ثبت له الضرب
وهو ليس باعم من سيضرب فالجواب الحق انا سلمنا انه اعم من الماضي ولا يلزم ان
يكون حقيقة فيه بل يكون مجازا من باب اطلاق العام وارادة الخاص قلت يرد
عليه ان اطلاق العام وارادة الخاص انما يكون مجازا اذا اريد به خصوصية ذلك الخاص
وارادة الماضي عند المعارض ليست كذلك بل لانه من افراد العام ويرد على المصنف
ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والاجماع في المستقبل منع ان يحمل على الحقيقة ولا مانع

في الماضي فحمل عليها الثاني ان النحاة منعوا عمل النعت الماضي وقالوا الاسم الفاعل
اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل وهذا يدل على جواز اطلاق الضارب على من صدر منه
الضرب وانقضى والاصل في الاطلاق الحقيقة فعلم ان دوام الاصل شرط كونه حقيقة ونوقض
بانهم اعملوا المستقبل وهذا يدل على جواز اطلاق الضارب على من سيضرب حقيقة كذا ذكرهم
لكن ليس كذلك بالاتفاق فكذا في الماضي الوجه الثالث انه لو شرط بقاء الاصل في كون المشتق
حقيقة لم يكن المتكلم ونحوه مما لا يجتمع اجزاء مصدره في الوجود دفعة بل يتقضى البعض ويوجد
البعض كالمخبر والكاتب حقيقة في معانيها لامتناع دوام الاصل اى الكلام والخبر اذ لا يجتمع
اجزاؤه في حين لكنه اطلاقه على من يصدر عنه حقيقة اتفاقا فعلم ان دوام الاصل ليس بشرط
واجيب بانه لا يتعذر فيه اجتماع اجزائه الكثيرة بآخر جزئه ولم يشترط في مثله دوام الاصل لكون
المشتق حقيقة واللغة تبتني على المسامحة الوجه الرابع ان المؤمن يطلق حقيقة على
شخص حال الخلو عن مفهومه اى مفهوم الايمان كحال نومه وغفلته عن الاقرار والتصديق
فعلم ان بقاء الاصل ليس بشرط واجيب بانه مجاز والكلام في الاطلاق حقيقة والا
لاطلق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة باعتبار كفرهم السابق ولجاز هذا الاطلاق لكنه لا يجوز
اتفاقا واجيب ايضا بان النزاع في صحة اسم الفاعل وهو الذي بمعنى الحدوث
لا في مثل المؤمن والكافر المسئلة الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لشئ والفعل لغيره للاستقراء
فانا تتبعنا كلام العرب فلم نجد اطلاق اسم على شئ ومعنى المشتق منه لم يكن قائما به بل بغيره
قلت وهذا الاستقراء وان لم يكن يحصل به طمانينة القلب وهي كافية فلا يرد ما قال
الجاربردي ان الاستقراء هنا لا يفيد اليقين وقالت المعتزلة ان الله تعالى متكلم بكلام يخلقه
في جسم كما سمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى من الشجرة وثبت لله تعالى منه اسم المتكلم لا للشجرة
وانما حملهم على ذلك ذهابهم الى ان كلام الله تعالى عبارة عن اللفظ دون المعنى وكون اللفظ
حادثا بالبديهة فمنه بذات الله تعالى بل يجب قيامه بغيره ثم تشبثوا بهذه المسئلة بمسئلة اخرى وقالوا

كان الخالق وهو اسم مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق وهو غير قائم بذات الله تعالى
بل بنفسه والا لكان ذاته تعالى محلا للحوادث فكذا جاز ان تعالى الله تعالى متكلم باعتبار
الكلام وان لم يقم الكلام بذاته تعالى قلنا لا نم ان الخلق هنا بمعنى المخلوق بل الخلق
هو التاثير لانه نسبة بين الخالق والمخلوق ويمتنع ان يكون النسبة نفس احد المنتسبين
واجاب ابن الحاجب ايضا بوجه آخر وهو ان ما ذكرتم ليس محل النزاع لان النزاع
انما وقع في جواز الاشتقاق من فعل قائم بالغير والخلق ليس بفعل قائم بالغير بل هو
ذات الغير فلا يلزم مطلوبكم الجاربردي فيه نظر لان بعض المخلوقات وهو العرض
قائم بالغير وبه يحصل مطلوبكم قلت معنى كلام ابن الحاجب ان النزاع في جواز
اشتقاق فاعل من فعل هو مصدر ذلك الاسم ويكون ذلك المصدر قائما بغير
ذلك الاسم كالمتكلم وهنا الخلق اى المخلوق وان كان عرضا قائما بالغير كالضرب
والاكل مثلا فهو من حيث انه ضرب واكل ليس بفعل هو مصدر الخالق حتى لو كان
قائما بالغير يحصل مطلوبكم ومن حيث انه خلق ليس بفعل بل هو مفعول لان التقدير
ان الخلق بمعنى المخلوق فلا يحصل مطلوبهم بوجه والمعتزلة قالوا في دفع هذا الجواب ليس
الخلق نفس التاثير لانه لو كان هو التاثير لزم احد الامرين اما قدم العالم او التسلسل
لانه ان قدم الخلق بمعنى التاثير قدم العالم لان قدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين
والا اى وان لم يقدم بل كان حادثا لافتقر الى خلق آخر وتسلسل قلنا لا نسلم انه حادث
حتى يفتقر الى خلق آخر قلنا هو اى التاثير نسبة والنسبة من الامور الاعتبارية التي
لا وجود لها في الاعيان فلم يحتج الى تاثير آخر الفصل الرابع في الترادف وهو توالي
الالفاظ وهذا كالجنس المفردة احتراز عن الاسم وحده الدالة على شئ واحد عن المتباينات
متواصلة او متفاصلة باعتبار واحد عن الصفة والحار كاطلاق الاسد والشجاع على
شخص ثم مثل الترادف بقوله كالانسان والبشر والسد وهذا اولى مما زعم الامام وتبعه

اسم

على تقرير [illegible]
[illegible]

الشارح فإن من أنه المتواصلة وجب بقوله باعتبار واحد فإنهم لا يسلمون أن السيف والصارم
من الألفاظ المتباينة فلا بد وأن يكون مدلول أحدهما غير مدلول الآخر فلا يكونان دالين
على شيء واحد قلت لدلالة الصارم على الذات مع الصفة صدق أنه دل على الذات
لا محالة وإن لم يكن الذات تمام مدلوله وصدق أيضا أن السيف والصارم دالان على الذات
فلا يصدق قوله فلا يكونان دالين على شيء واحد لأن جزء المدلول مدلول ثم لما كان منشأ
مظنة أن يتوهم أن الاسم مع تأكيده مثل زيد زيد ومع تابعه مثل شيطان ليطان من قبيل
الترادف قال والتأكيد يقوي الأول ويقويه المدلول غير المدلول والتابع لا يفيد شيئا
بدون المتبوع ولا يدل على شيء بعد خرج بقوله الدال على شيء واحد وأحكامه أي أحكام
الترادف مذكورة في مسائل أربع المسألة الأولى في سببه والداعي إلى وقوعه فيقول المراد قال
إما أن يكون من واضعين بأن وضع أهل الحجاز مثلا اسما للمسمى ووضع تميم اسما آخر لذلك
المسمى واشتهر أي الوضعان وفي نسخة والتبسا وشرح السيد هكذا والتبس بعدم أحدهما لكلا الآخر
قلت في مانع هذا اللفظ على هذا الشرح غير ظاهر ويمكن أن يكون مراد المص أنه اشتبه على الحجازي أن ما وضعه
واضعهم للهيكل هو لفظ الأسد أم لفظ الليث وكذا على التميم فاستعمل كل منهما كل واحد من
اللفظين فحصل الترادف في القبيلتين من واضعين أو من واضع واحد لتكثير
الوسائل إلى إظهار ما في الضمير ليشتد عند نسيان البعض والتوسيع على الشاعر والكاتب
في مجال البدائع لتيسر المطابقة والتجنيس ونحوهما المسألة الثانية في أنه أي الترادف خلاف
اللفظ خلاف الأصل لأنه تعريف المعرف لأن تعريف المعنى بوضع اللفظ الآخر تعريف المعرف
السيد قوله لأن اللفظ علامة للمعنى وجاز أن يكون للشيء علامات كثيرة قلت الدعوى
أنه خلاف الأصل ورب جائز يكون خلاف الأصل ولأنه محوج للناس إلى حفظ الكل
لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المخاطبين غير المعلوم للآخر فعند التخاطب لا يعلم
كل منهما مراد الآخر فيحتاج كل إلى حفظ الكل وهو مشقة والأصل عدمها المسألة الثالثة يجوز

استعمال أحد المترادفين مكان الآخر عند البعض سواء كانا من لغة أو من لغتين
ولا يجوز عند البعض والآخر عند البعض سواء كانا من لغة أو لغتين ومختار المص
ما قال اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته لا من غير لغته إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون
اللفظ والمعنى لا يتغير بذلك فيجوز وأما في لغتين فيلزم ضم مهمل إلى مستعمل باعتبار
كل واحد من اللغتين فلا يجوز قلت إن كان السامع يعرف معنى المرادفين لا يلزم
الضم المذكور وإن كانا من لغتين وإن لم يعرف يلزم وإن كان من لغة فالضم المذكور مبني
على عدم معرفة معناهما لا على كونهما من لغتين ولو قيل ضم لغة إلى لغة يورث سماجة في الكلام
فلا يجوز لكان له وجه ثم لما كان التوكيد قريبا من الترادف ذكره عقيبه فقال الرابعة التوكيد
تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان والمراد بما ذكر أعم من أن يكون مذكورا قبله أو بعده فلا ينتقض
بقولنا إن زيدا قائم على ما قالوا إن تأكيد للجملة بعده وكذا المراد بلفظ ثان أعم من أن يكون
سابقا أو لاحقا وأعم من أن يكون مغايرا له بالشخص نحو زيد زيد أو بالنوع نحو زيد نفسه
وإذا عرفت معنى التأكيد فإما أن يؤكد الشيء بنفسه أي بلفظ الأول وهو التأكيد اللفظي
كقوله عليه السلام لأغزون قريشا قاله ثلاثا أو بغيره وهو التوكيد المعنوي والتوكيد
المعنوي إما توكيد للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل وأجمعين وأكتعين أو
توكيد للجملة كأن زيدا قائم وأنكر طائفة من الملاحدة جواز التأكيد بأن الأصل هو التأسيس
ورده بقوله وجوازه ضروري لاحتمال اهتمام القائل بكلامه فيؤكده ووقوعه في اللغة
الفصحى معلوم بالاستقراء فلا وجه لإنكاره ثم الفصل الخامس في الاشتراك
وفيه مسائل خمس الأولى في إثباته وهو إما واجب أو مستحيل أو ممكن غير واقع أو ممكن
واقع واختار المص الوجه الرابع فقال أوجبه قوم بوجهين الأول أن المعاني غير متناهية
لأن الأعداد منها وهي غير متناهية والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف المتناهية والمركب
من المتناهي متناه فإذا وزع الألفاظ المتناهية على المعاني الغير المتناهية فإن لم يستوعب

الالفاظ المعاني يلزم خلو بعض المعاني عن اللفظ وان استوعبت لزم الاشتراك كذا قال
الجاربردي قلت ان اردت الاستيعاب بطريق الحقيقة نختار الاول ولا ضرر في الخلو
عن اللفظ الدال حقيقة بل المجاز ابلغ وان اردت اعم نختار الثاني ولا نم لزوم
الاشتراك لجواز المجاز الذي هو خير منه ورد هذا الوجه ايضا بانا لا نم ان المعاني غير متناهية
وكذا لا نم ان الالفاظ متناهية لجواز تكرار الحروف مرارا غير متناهية وبعد تسليم المقدمتين
رد بان المقصود بالوضع من المعاني هو الذي يحتاج الى التعبير عنه ويحصل في العقل
مسماه ولا نم عدم تناهيه فلا يلزم من التوزيع الاشتراك والوجه الثاني ان الوجود يطلق
على الواجب والممكن بطريق الحقيقة اذ لو كان مجازا لصح نفيه لكن لا يصح اتفاقا ووجود الشيء
عينه لما ثبت في علم الكلام فيكون وجود كل شيء مخالفا لوجود الاخر كتعين ماهيتهما فيكون
الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي فيجب الاشتراك ورد بان الوجود زائد على الماهية
مشترك بين الموجودات بالاشتراك المعنوي ولا نم ان وجود كل شيء عينه بل هذا مذهب
الفلاسفة وعليه كلام وان سلم ذلك لكن لا يلزم منه الا وقوع الاشتراك لا وجوبه ووقوعه
هو موقعه لا يقتضي وجوبه وهو المتنازع واستحاله قوم اخرون واستدلوا عليه بانه يخل
اي الاشتراك لا يفهم الغرض لان دلالته بالنسبة الى معنييه سواء فلو فهم الغرض يلزم
الترجيح بلا مرجح وان لم يفهم الغرض اخل بالمقصود فيكون وقوعه ممتنعا وما يكون ممتنعا
وجب ان لا يكون قلت يجوز ان يكون القرينة مرجحة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لو فهم الغرض
وهو فرض ويلزم المخلين باسماء الاجناس بان لو كان عدم افهام الغرض مانعا
عن الوقوع لما وقع اسماء الاجناس لكونها لا تدل على خصوصيات المسميات لكنها واقعة
فبطل دليلكم قلت لا نم ان الغرض في اسماء الاجناس الخصوصيات بل نفس الجنس وهو مفهوم منها
بخلاف المشترك فحصل الفرق وبطل النقض والمختار امكانه اي امكان وقوع المشترك
لجواز ان يقع الاشتراك من واضعين بان وضع احدهما لفظ العين للباصرة والاخر

الاشعرية م

للذهب

وهو الاكثر

للذهب واشتهر الوضعان وحصل الاشتراك او من واضع واحد لغرض الابهام
فيستعمل حيث يخل التصريح لخوف او غيره وقد وقع اي الجاز وقوع الاشتراك للتردد
في المراد من القرء ونحوه كالجون للابيض والاسود والتردد دليل الاشتراك ولو كان
متواطئا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او منقولا عنه واليه كما زعم من انكر الوقوع
لما تردد فيه بل السابق الى الفهم القدر المشترك والحقيقة والمنقول اليه ووقع
المشترك في القران خلافا للبعض مثل ثلثة قروء والليل اذا عسعس هو موضوع
للاقبال والادبار المسئلة الثانية انه اي الاشتراك خلاف الاصل فاذا دار
اللفظ بين الاشتراك والافراد فالحمل على الافراد اولى لان الاشتراك مرجوح
والا لم يفهم المقصود من لفظ ما لم يستفسر لكنه يفهم ولا يصح الاستدلال بالنصوص
لاحتمال ان يكون مراد الشارع من اللفظ ما لم يظهر لنا ولانه اي الاشتراك اقل من
الافراد بالاستقراء والقلة دليل المرجوحية ولان الاشتراك يفضي مفسدة السامع
لانه ربما لا يفهم مراد اللافظ وهاب الاستفسار او استنكف السامع من السؤال
او يفهم غير مراده وظن انه فهم المراد وحكى لغيره باطله مرادا ثم حكى ذلك الى اخر
وهو الى امر يؤدي الى جهل عظيم ويفضي ايضا مفسدة اللافظ لانه اي الاشتراك
قد يحوجه اي اللافظ حين لم يفهم السامع مقصوده الى الافراد ايضا اي الى
الاتيان بلفظ غير مشترك فيضيع اللفظ المشترك ح او يعتقد اللافظ فهمه اي
فهم السامع فلا يعيد كلامه بعبارة اخرى فيضيع غرضه الذي تكلم لاجله فيكون
الاشتراك بهذه الدلائل مرجوحا فيكون خلاف الاصل المسئلة الثالثة
مفهوما المشترك اما ان يتباينا كالقرء للحيض والطهر او يتواصلا
بان يجتمعا في الحمل وح فيكون احدهما جزءا للاخر كالممكن للعام والخاص
فان العام جزء للخاص لان سلب الضرورة من الطرف المخالف جزء لسلبها

من الطرفين او يكون لا رمالة اي للاف كالشمس الموضوع للكوكب النهاري وضوؤه اللازم
له المسئلة الرابعة في انه هل يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد ام لا فالشيئان
اراد وانه هل يراد به جميع معانيه مستقلا كل فرد منها ليس في او الظاهر جوازه وكان المستدل
بالآيتين اراد بهذا المعنى وان اراد وانه هل يراد به ان جميع معانيه متعلق بكل واحد من المذكورين
فالظاهر عدم الجواز وكان المانع انما منع بهذا قلت ما ذكر في المتن والمحصول يدل على ان الخلاف
في التفصيل للاطلاق فلا تشديد قال قلت الآيتان انما تدلان على ما اذا كان كل واحد
من المعاني متعلقا بشيء آخر وبحث المانع ما اذا كان جميع المعاني متعلقا بكل واحد فلا يثبت
العموم قلت لعدم القائل بالفصل فصل جوز الشافعي والقاضيان يعني ابا بكر من الاشاعرة
وعبد الجبار من المعتزلة وابو علي الجبائي اعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة
واما المتضادة فان لم يكن الجمع بينها كقولك افعل بمعنى لا تفعل فلا يجوز اعماله فيهما وان امكن كقولك رأيت
الجون قال السيد هو جائز عقلا غير معلوم لغة ومنعه اي منع اعمال المشترك في جميع معانيه
ابو هاشم الجبائي والكرخي وابو الحسين البصري والامام الرازي وعليه الحنفية واستدل المص
على الجواز بالوقوع فقال لنا الوقوع في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة
لفظ مشترك فانها من الله تعالى المغفرة ومن غيره الاستغفار وهما معنيان مختلفان
فاللفظ مستعمل في مفهوميه بطريق الحقيقة لان الاصل في الاطلاق الحقيقة قلت لا نسلم
ان الاصل في الاطلاق على معنيين ان يكون حقيقة فيهما كيف والاشتراك خلاف الاصل
وفي التوضيح سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي
فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي وملائكته يستغفرون له
يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة
اما حقيقة او مجازا اما الحقيقة فهو الدعاء والمراد والله اعلم ان الله تعالى يدعو ذاته بايصال
الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله تعالى

اي المانع ح

مثل الامام الرازي

الرحمة فقد اراد به المعنى اللازم للصلوة وضعا للرحمة واما المجازي فكارادة الخير ان
اختلف ذلك المعنى لاختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون من باب الاشتراك
وفي التلويح وفيه نظر لان الركاكة انما تلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود
بالايجاب فانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه
فعظموه ايها الرعايا قلت فقد سلم انه اذا ذكر افعال مختلفة لا يندفع الركاكة الا بان يجعل
تلك الافعال في معنى فعل مشترك بينها فاذا ذكر فعل واحد فاولى ان يعتبر واحدا او لا
يجعل في معنى الافعال المختلفة ثم اعتباره واحدا اقصر للمسافة لانه لو جعل في معنى الافعال
فلا بد من اعتباره واحدا مشتركا في آخر الامر على قولكم واعترض على الاستدلال بهذه الآية
وقيل القصر في يصلون متعدد ومتعدد الفعل وح خرج البحث عن محل النزاع لان
النزاع في لفظ واحد لا في لفظين قلت انما تعدد الفعل بما ذكرتم معنى لا لفظا فيكون اللفظ
واحدا وقد اطلق على معنيين وهو المدعى واستدل ايضا على الجواز بالوقوع في قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس الآية فانه نسب السجود الى العقلاء وغيرهم فلا بد في غيرهم
ارادة الانقياد لمجاري تقدير الله تعالى عليهم لا وضع الجبهة وما نسب الى العقلاء يراد به وضع
الجبهة لا الانقياد لمجاري التقدير والا لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع
الناس فاستعمل المشترك في معنييه قلت لم لا يجوز ان يكون المراد في الجميع الانقياد الكامل ولهذا
عبر عنه بالسجود ليدل على كمال الانقياد الا ان كمال انقياد غير العقلاء بكونه مسخرا في مجاري
التقدير وكمال انقياد العقلاء بكونه مقيدا او بوضع الجبهة ايضا ولما لم يكن لبعض العقلاء
وضع الجبهة فلم يكن لهم كمال الانقياد قال وكثير من الناس وفي التوضيح ويمكن ان يراد
بالسجود الانقياد وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما
المتكبرين منهم لا يسلم لهم الانقياد وفي التلويح وفيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال

اقول لا يجوز ان المراد باللفظ بكثرة الحصر ... المتعدد ... المشترك الدائر بين الركاكة لا منع ارادة بكل المعاني المتعددة ... بكثرة الحصر ...

اقول لا فرق بين العقلاء وغيرهم في هذا التسخير بانه لا غير العقلاء ... الانقياد وفيهم ليس الا انقيادهم وضعفاء ... تحكم

التكاليف فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق
الاطاعة الاعم منهما فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس مع
او بخصيصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف قلت بل اريد كما ذكرنا ولا يرد "
واعترض على الاستدلال بهذه الاية وقيل حرف العطف بمثابة العامل
وقائم مقامه فيكون التقدير يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض الفاظا متعددة
في معانيها وذلك غير ما نحن فيه قال السيد رحمه الله الراغي ورود هذا السؤال على الا ول
ايضا قائلا من ان العامل فيه حرف ان لا يصلون فلا تعدد بسبب العطف
الا كان ان وقع لا شبهة قلت اراد بهذا السؤال ما يرد بسبب ان العطف على المسند اليه
يوجب تعدد المسند وهذا وارد في الاستين لان المسند في الاية الثانية لما كان عاملا فالـ
المعطوف بمثابة العامل لان كونه عاملا منشأ للسؤال قلت لا نم ان حرف العطف يكون
بمثابة العامل وان سلم انها بمثابة العامل لفظا بل بعينه فيكون اللفظ واحدا والمعنى
متعددا وهو المطلوب قلت كونه بمثابته يشعر بالتعدد لاقتضاء النائب والمنائب
وكونه بعينه يشعر بالاتحاد فهو جمع بين المتنافيين وايضا لو كان بعينه لكان الفعل
الواحد عاملا في فاعلين واعترض على التمسك بالاستين معا وقيل يحمل وضعه لمجموع
ايضا اي يحمل انه وضع الصلوة والسجود في الاستين لمجموع المعنيين معا كما وضع لكل
واحد منهما فالاعمال في البعض اي فيكون اعمال كل منهما في كلا مفهوميه اعمالا في بعض
معانيه لا في الكل كما هو مدعاكم لان الكل من حيث هو الكل فرد من افراد معانيه
قلنا فيكون المجموع اي مجموع مفهومي الصلوة والسجود حقيقة مسندا الى كل واحد من
الله والملائكة في الاية الاولى ومن المذكورين في المذكورين في الثانية وهو باطل
بالاتفاق واحتج المانع من المشترك في جميع معانيه حقيقة بانه ان لم يضع الواضع
اللفظ للمجموع لم يجز استعماله فيه حقيقة وان وضع له كان استعماله فيه استعمالا

كالانقياد م

يكن م

في بعض معانيه وهو غير متنازع فيه قلنا نختار انه لم يوضع للمجموع ولا يلزم انه لم يوضع
للمجموع لم يجز استعماله في المجموع حقيقة لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في المجموع حقيقة
قلت انما يكفي لو كان المجموع عين كل واحد فان كل واحد هو الموضوع له دون
المجموع والاستعمال في غير الموضوع له لا يمكن ان يكون حقيقة لان حقيقة الحقيقة ما استعمل
فيما وضع له وامتناع كون الشيء بدون حقيقته واذا لم يمكن استعماله فيه حقيقة لا يكفي في ذلك
كل ما ظننته كافيا فلا امتناع قلت المنع متجه ومن الناس من استعمال المشترك في جميع معانيه
من جوزه في الجمع والسلب كقولك لا ذات عيونا ورأيت عينا ورأيت عيونا وفرق بان الجمع "
متعدد في التقدير فكانه قال رأيت عينا وعينا واستعمل بازاء كل معنى لفظا والنكرة في سياق
النفي عام فكان في معنى الجمع فكان جاريا في السلب والفرق ضعيف لانه على تقدير تسليم
ان الجمع في حكم تعدد الافراد فهو في حكم تعدد افراد نوع واحد بالاستقراء وكذا على
تقدير تسليم عموم النكرة فانما تعم في افراد مدلول واحد لا في المدلولات المختلفة وفي
الهداية في الوصايا ما يدل على انه يجوز في السلب ونقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر "
الوجوب اي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه حيث لا قرينة على احدهما لانه ان لم يحمل
على واحد منهما يلزم الاهمال وان حمل على احدهما يلزم الترجيح بلا مرجح فيحمل على الجميع قلت
لا نم الاهمال على الاول بل يلزم الاجمال وهو غير ممتنع بل يجوز الحمل على كونه متشابها ولا يجوز
ارادة الجميع كما ذكره المانعون المسئلة الخامسة المشترك ان تجرد عن القرينة على المراد فمجمل "
والشافعي والقاضي على انه عام في جميع المعاني في رواية كما مر وان قرن به ما يوجب اعتبار
واحد من المعاني بعينه فذلك الواحد والحنفية يسمونه مأولا ان ترجح بدليل ظني ومفسرا
ان ترجح بقطعي او اكثر عطف على واحدا اي ان قرن به ما يوجب اعتبار اكثر من واحد فكذا
اي فيعين ذلك الاكثر عند من يجوز الاعمال في المعنيين وعند المانع مجمل او الغاء البعض
اي ان قرن به قرينة توجب الغاء البعض فينحصر المراد في الباقي ان كان الباقي واحدا فان كان

جار في الجمع

الكثر فمجمل عند المانع ويحمل على الجمع على ما نقل عن الشافعي والقاضي او الكل عطف على البعض
اي ان اوجب القرينة الغاء كل واحد منها فيحمل على المجاز ثم ان كان اللفظ ذا مجازات
كثيرة فان تعارضت المجازات فتلك المجازات اما متساوية او بعضها ارجح وعلى التقديرين
فالحقائق الملغاة اما ان يكون بحال لو لم توجد القرائن الغاها لكان البعض راجحا او لا يكون
كذلك فان تساوت الحقائق ورجح احد المجازات حمل على المجاز الراجح سواء كان ذلك المجاز
وان تساوت المجازات ورجح احدى الحقائق حمل على المجاز الراجح حقيقته وهو قوله
او اصله فان تساويا المجازات والحقائق او رجح احدهما احد المجازين واصل الاخر فمجمل //
السعدي جواز رجحان بعض حقائق المشترك نظرا الى رجحانه باعتبار الاستعمال
قلت لا نم بل يأبى الاحتمال وكانه نفي ما قال هو في فصل تقسيم الالفاظ ان اللفظ ان
اتحد ان كان واحدا والمعنى كثر انقسم الى متساوي الدلالة والراجح والمرجوح فالاول مجمل
والثاني ظاهر والثالث مأول الفصل السادس في الحقيقة والمجاز الحقيقة فعيلة اما من الحق
بمعنى الثبوت او من الحق بمعنى الاثبات من [illegible] فعيلة بمعنى مفعول فيكون بمعنى المثبت نقل
الى العقد اي الاعتقاد المطابق للواقع لانه اولى بالثبوت من غيره ثم نقل منه الى القول المطابق
لذلك الاعتقاد ثم نقل منه الى هذا المصطلح اي اللفظ وهو كما [illegible] له المستعمل اي المذكور
معناه اللغوي فخرج به المهمل وما وضع ولم يستعمل بعد فيما وضع له فخرج المجاز في اصطلاح به
التخاطب فدخل الحقيقة الشرعية والعرفية والاصطلاحية كما خرج مجازاتها فاللفظ مجاز في الدرجة
الثالثة والتاء عند الجار لنقل اللفظ من الوصفية الاصلية الى الاسمية الصرفة وقيل الجائز في
ان التاء للتانيث سواء كانت الحقيقة بمعنى الفاعل او المفعول لتقدير لفظ الحقيقة قبل
التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف وهو الكلمة قلت هذا التقدير اعتبار
غير ثابت فالحق ان ادخال التاء فيها لمنع دخول التاء علته ظاهرا والمجاز مفعل من الجواز
بمعنى العبور وهو المصدر الميمي او المكان نقل الى الفاعل بمعنى الجائز ثم من الفاعل

متشابهة او بعضها ارجح
ارجح

اي الحق الثابت اي [illegible] فحقيقة يكون بمعنى الثابت

له

الى هذا المصطلح اي اللفظ المستعمل في معنى فخرج المهمل وما وضع ولم يستعمل بعد عن وضع
فخرج الحقيقة مناسبة المصطلح اشارة الى وجوب العلاقة والى دخول انواع المجازات
من الشرعية والعرفية والاصطلاحية فهو مجاز في الدرجة الثالثة وقد اي في هذا الفصل مسائل
ثمان الاولى الحقيقة اللغوية موجودة اتفاقا كالانسان والفرس وكذا العرفية العامة
كالدابة فانها في اللغة لما دب على الارض ثم خصها العرف العام بالخيل والبغال
والحمار ونحوه كالغائط فانه اسم للمكان المطمئن خصها العرف بالبراز الواقع فيه
وكذا العرفية الخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق فان لها معاني في اللغة وراء
ما اصطلح به الاصوليون كما سيأتي واختلف في وجود الحقيقة الشرعية كالصلوة و
الزكوة والحج فمنع القاضي ابو بكر وجودها مطلقا وقال لا حقيقة شرعية وفسر قوله
بتفسيرين الاول ان الالفاظ المستعملة في الشرع كلها مستعملة في معانيها اللغوية
والزيادات غير داخلة في معانيها بل مبقاة على معانيها اللغوية والثاني انها مجازات لغوية
لم تبلغ مرتبة الحقيقة فلم تصر حقيقة شرعية واثبت المعتزلة الحقيقة الشرعية مطلقا على معنى انها
مستعملة في معان لم تكن بينها وبين معانيها اللغوية علاقة معتبرة فهي موضوعات مبتداة
والحق انها مجازات لغوية لا كما قال القاضي اولا فاشتهرت في تلك المعاني وصارت
حقائق شرعية لا كما قال [illegible] بانها ليست بمجازات لغوية انقلبت حقائق لا موضوعات مبتداة
كما قالت المعتزلة والا لم تكن عربية اي ولو كانت موضوعات مبتداة لم تكن عربية لانها لم يضعها
واضع العرب فلا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وهو اي عدم كون القرآن
عربيا باطل لقوله تعالى وكذلك انزلناه قرآنا عربيا ونحوه كقوله انا انزلناه قرآنا عربيا
قلت انما يلزم ذلك ان لو لم يكن واضع اللغة هو الشارع تعالى وهو ممنوع فيكون الحقائق
الشرعية عربية واعترض على التمسك بالآية وقيل المراد من القرآن في الآية بعضه
فان الحالف على ان لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة البعض فعلم ان القرآن يذكر

قوله

ويراد به البعض فلا يلزم ان يكون كل القرآن عربيا فلا يتم التمسك قلنا معارض
بانه يقال لبعضه بعض ان دل دليلكم على ان بعض القرآن قرآن فعندنا ما ينفيه فان ايضا
البعض انه دليل على انه اسم للكل واذا كان في الكل حقيقة لم يكن في البعض حقيقة دفعا
للاشتراك السند والقاضي انما يتم المعارضة ان لو لم يصدق على البعض انه قرآن وهو
ممنوع اذ لا يلزم من نفي كل الشيء نفي اسمه عنه كبعض الماء يصدق عليه انه كل الماء ويصدق
انه ماء قلت يجوز ان يكون صدق القرآن على البعض بطريق المجاز بل هو من الاشتراك
والتشبيه بالماء ليس في الارض حيث يصدق على القليل والكثير فاما القرآن فمختص
بكتاب المنهاج ومن قال كتبت المنهاج واراد البعض فلا شك انه متجوز ثم اعترض
بانا وان سلمنا ان القرآن عبارة عن المجموع لكن لا نم خروجه عن كونه عربيا بسبب اشتماله
على الحقايق الشرعية الغير العربية فان تلك كلمات قلائل فلا تخرجه عن كونه عربيا كقصيدة
فارسية فيها الفاظ عربية فللسائل ان يخرجه عن كونه عربيا والا لامتنع الاستثناء في قولك
القرآن عربي الا الالفاظ الشرعية ولصح الاستثناء دليل الاخراج المذكور قلنا لا نم
صحة الاستثناء لان عربية الكلام مرجعها الى عربية تراكيبها لا الى الفاظها المفردة
سلمنا صحة الاستثناء لكن لا نم انه يدل على الاخراج المذكور لجواز ان يكون الاستثناء
قرينة على ان المراد من قولنا القرآن مفردات الفاظه ثم اعترض بانا وان سلمنا
ان اشتمال القرآن على ما ليس بعربي يخرجه عن كونه عربيا لكن لا نم ان هذه الكلمات
ليست بعربية بل كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم ولا يشترط كونها من وضع
العرب فالاشتمال عليها لا يخرجه عن كونه عربيا قلنا تخصيص الالفاظ باللغات
بانه يقال هذا اللفظ عربي وذلك فارسي انما يكون بحسب الدلالة التي تكون لتلك
الالفاظ على معانيها الموضوعة لها في تلك اللغة فاذا دلت عليها من جهة لغة العرب
كانت عربية والا فلا وهذه الالفاظ لا تدل على معانيها من جهة فلا تكون عربية

واو لم يكن عربية فلا نجعلها الا استعمال عربية قال قيل ما ذكرتم من الدليل على ان القرآن
عربي منقوض بنصا الفنا بالمشكاة فانها هندية ومعناها الكوة والقسطاس
فانه رومي ومعناه الميزان والاستبرق والسجيل فانهما فارسيان معربان
ستبره وسنك كل مع انها موجودة في القرآن فيكون مشتملا على ما ليس
بعربي قلنا لا نم انها غير عربية بل وضع العرب فيها وافق لغة اخرى كالصابون والتنور
وعورض الدليل الدال على ان هذه الالفاظ مجازات لغوية لا موضوعات مبتداه
وقيل من طرف المعتزلة ان ما ذكرتم وان دل على مذهبكم لكنه معارض بدليلين
اجمالي وتفصيلي يدل كل منهما على انها موضوعات مبتداه الاول انه معارض بان
الشارع اخترع معاني لم تكن في العرب ولم يضع لها الفاظا فلا بد لها من الفاظ
موضوعة من قبل الشرع ليتمكن التكليف بها فتعين ان الشارع وضع الالفاظ لها
فيكون موضوعات مبتداه قلنا لا نم الاحتياج الى وضع مبتدا بل كفى التجوز والثاني
التفصيلي انه معارض بان الايمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع فعل الواجب
وهو غير التصديق فيكون حقيقة شرعية مبتداه واقعة واما قلنا ان الايمان
في الشرع فعل الواجب لانه اي الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين والدين
فعل الواجب فيكون الايمان فعل الواجب اما ان الايمان هو الاسلام فلوجهين
الاول ما قال والا لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا
فلن يقبل منه لكن الايمان مقبول فيكون هو الاسلام والثاني انه لو لم يكن هو الاسلام
لم يصح استثناء المسلم من المؤمنين لان الاصل في الاستثناء الاتصال وقد قال الله تعالى
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الآية فالتقدير
فما وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فثبت ان الايمان هو الاسلام
واما قلنا وان الاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما

وإنما قلنا والدين فعل الواجبات لقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة أي الملة المستقيمة ولفظ
ذلك إشارة إلى إقام الصلوة وإيتاء الزكوة وهما من فعل الواجبات فيكون الإيمان
فعل الواجبات وكان في اللغة التصديق فيكون من الموضوعات المبتدأة قلنا
بل الإيمان في الشرع تصديق خاص وهو تصديق النبي عليه الصلوة والسلام في كل أمر
ديني علم مجيئه به ضرورة فيكون مجازا لغويا ولا نسلم أن الإيمان هو الإسلام والإسلام
هو الدين ونقول أي الإيمان غير الإسلام والدين فإنهما الانقياد والعمل الظاهر
ولهذا اتجه نفي أحدهما وإثبات الآخر كما قال الله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
ولا نم أيضا أن قوله ومن يبتغ الآية يدل على أن الإيمان هو الإسلام بل يدل على أن
كل دين مغاير الإسلام فهو غير مقبول وحينئذ لم يثبت أن الإيمان دين لم يلزم عدم كونه
مقبولا وهو أول المسألة ولا نسلم أيضا أن لفظ غير في الآية للاستثناء سلمنا لكن نقول
وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام
وصدق أحد الشيئين على الآخر يكفي لصحة الاستثناء ولا يقتضي أن يكون هو هو قلت
هذا الجواب مخالف للمذهب الصحيح فإن المذهب الصحيح أن الإيمان والإسلام في الشرع
مترادفان وإن [illegible] في اللغة كذا في التبصرة وغيره فالجواب الحق أن يمنع قوله
والدين فعل الواجبات وأن يمنع قوله وذلك دين القيمة يرجع إلى فعل الواجبات
بل يرجع إلى الدين المخلص كما قال الإمام التقدير وذلك الدين المخلص دين القيمة
لأن من قال الدين فعل الواجبات فإنما يقول إنه فعل الواجبات بأسرها والمذكور
في الآية إنما هو بعضها فروع مسئلة على القول بالنقل الأول النقل خلاف الأصل
فإذا دار اللفظ بين كونه منقولا وغيره حمل على غيره إذ الأصل بقاء الأمر الأول على
ما كان فيكون النقل خلاف الأصل ولأنه أي النقل يتوقف على الوضع الأول

والدين فعل الواجبات
هو

وعلى نسخه وعلى ثبوت وضع ثان فيكون النقل متوقفا على مقدمات أكثر فيكون مرجوحا
الفرع الثاني في الأسماء الشرعية المنقولة من اللغة موجودة المتواطئة كالحج والصوم والمشترك
كالصلوة الصادقة على ذات الأركان الفعلية والقولية وعلى صلوة المصلوب العادمة
لجميع الأركان الفعلية وصلوة الجنازة العادمة للركوع والسجود ونحو ما [illegible]
فيكون مشتركا قال الإمام فأما المترادفة الشرعية فالأظهر أنه لم يوجد لأن الترادف خلاف
الأصل السيد لو صح ما ذكره وجب أن لا يوجد الأسماء المشتركة لأن الاشتراك خلاف
الأصل قلت كون الشيء خلاف الأصل إذا كان علة لاستبعاده عند الشك في وجوده لا يقتضي
أن يكون علة لاستبعاده عند القطع بوجوده والمعتزلة سموا أسماء الذوات أي الأسماء
الشرعية الجارية على الذوات أسماء دينية كالمؤمن والفاسق والكافر والمطيع تفرقة بينها
وبين الأسماء الجارية على الأفعال كالصلوة والحج والحروف الشرعية لم توجد للاستقراء
والأفعال الشرعية إنما توجد بالتبع للأسماء فالمصادر إن كانت شرعية كالصلوة والزكوة
فالأفعال لها شرعية كصلى وزكى الفرع الثالث صيغ العقود كبعت واشتريت
إنشاء إذ لو كانت إخبارا لما خلوا إما أن تكون إخبارا ماضيا أو حالا أو مستقبلا فإن
كانت إخبارا وكان ماضيا أو حالا لم يقبل التعليق عبارة عن توقف دخول
شيء في الوجود على دخول غيره فيه وما دخل في الوجود لا يكون كذلك لكنها قابلة للتعليق
فلا يكون ماضيا ولا حالا وإلا أي إن لم يكن ماضيا ولا حالا بل كان مستقبلا لم يقع فلا يكون
إخبارا وأيضا لو كانت إخبارا فإما أن تكون صادقة أو كاذبة وكل منهما باطل
لأنها إن كذبت لم يعتبر شرعا لكونها غير وإن صدقت فصدقها إما بها أي بنفسها بأن يقع
مدلولاتها بسببها ووقوع مدلولاتها فيدور وإن كان صدقها بغيرها بأن يقع
مدلولات صيغ أخر فيصدق [illegible] الصيغ بوقوع تلك المدلولات وهو باطل إجماعا
السيد لا نم أن صدقها يتوقف على مدلولاتها وإنما يلزم أن لو كانت إخبارا عن الماضي

لأن التعليق

او الحال المراد اكانت عن المستقبل فلا فلت ليس معناه ان صدقها بعد وقوع
مدلولها لانها في الخارج بل معناه ان صدقها يكون بسبب وقوع مدلولها لانها في نفس الامر
في احد الازمنة فالوقوع بهذا المعنى ان كان بسبب صدقها جاء الدور ويمكن ان يقال
على المصنف بداود ومعيته فلا يضر وايضا لو كانت اخبارا الخ لو قال الرجل للرجعية اي لمطلقة
الرجعية طلقتك لم يقع بكل ولو نوى الاخبار بها عن الطلاق السابق لان المفهوم من الاخبار
لا يحتمل الا ثلثه وعدمها انها قالت لكنه ان لم ينو الاخبار يقع فعلم انه ليس باخبار المسئلة
الثالثة المجاز اما ان يقع في المفرد فقط مثل استعمال لفظ الاسد للشجاع او في المركب
اي في الاسناد فقط مثل اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المفردات
حقائق والمجاز في الاسناد لان الاشابة والافناء فعل الله تعالى لا فعل الكر والمراد فيهما
اي يقع المجاز في المفرد والاسناد جميعا كقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان الاحياء مجاز
عن السرور والاكتحال عن الرؤية واسناد الاحياء الى الاكتحال مجاز ايضا اذ فعل السرور
من الله تعالى السند والحق ان اسناد الاحياء الى الاكتحال مجاز لان اسناد السرور
الى الرؤية لان الفعل لم يبن على مذهب الاشعري قلت المراد من الاحياء سبب المسرة
فان بنيت الفعل على مذهب الاشعري ان فاعل المسرة لا يكون الا الله تعالى فالكلام
مجازان والا فهما حقيقتان لان المراد منهما حيث القول بالعرف ثم اختلفوا
في وقوع المجاز من الشارع والمختار انه واقع ومنعه ابو بكر ابن داود الاصفهاني في
في القران والحديث لنا على الوقوع قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض
فاقامه لامتناع كون الجدار مريدا فيكون مجازا قال ابن داود ان المجاز فيه التباس
فلا يناسب كلام الشارع لانه مبين للشرع قلنا لا التباس مع القرينة قال
لا يقال لله تعالى انه متجوز ولو وقع في القران لجاز ان يقال انه متجوز قلنا لم يجز
الطلاق المجوز عليه لعدم او لما لا يجوز شرعا لعدم الاذن الشرعي ان كانت اسماء الله تعالى

ب يجوز

توقيفية او لايهامه الاتساع فيما لا ينبغي ان لم يكن توقيفية مع ان المتجوز ربما
ذلك وهو من الجواز بمعنى التعدي كذا [illegible] ثم ذلك انما يعتبر من اطلاق
كل ما لا ينبغي ان يطلق عليه ما صدر عنه مصادره كالمكار مثلا وقد [illegible]
بان سوء الادب المسئلة الثالثة في علاقات المجاز شرط المجاز العلاقة بين
المعنى المجازي والحقيقي والا لصح اطلاق كل لفظ على كل معنى المعتبر نوعها يعني يكفي
في ذلك اعتبار اهل الادب نوع تلك العلاقة ولا يشترط النقل عنهم في افرادها
لانهم لم يتوقفوا على اعتبار احادها والمشهور من العلاقات احد عشر نوعا الاول السببية
بان يطلق اسم السبب على المسبب والاسباب اربعة نحو السببية القابلية اي تسمية
الشيء باسم قابله مثل سال الوادي فان الوادي سبب قابل للماء والصورية كتسمية اليد
قدرة لان اليد صورة للقدرة لكون القدرة حالة فيها فلم [illegible] مواسبه بالقابلية
من الصورية الحاجبي لو قال كتسمية القدرة يدا لكان اظهر اذ المراد باليد لفظ القدرة والفاعلية
اي تسمية الشيء باسم فاعله مثل نزل السحاب لكون السحاب فاعلا للمطر عندهم والغائية
اي تسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب خمرا فان الخمر المقصود من العنب عندهم
والثاني العلاقة المسببية المجوزة لاطلاق اسم المسبب على السبب كتسمية المرض المهلك
بالموت فان الموت مسبب عنه والاول اي اطلاق اسم السبب على المسبب اولى
من اطلاق المسبب على السبب لان علاقة السببية اقوى من المسببية لاستلزام
العلة المعين اي السبب المعين يستلزم المسبب المعين والمسبب المعين لا يستلزم
السبب المعين بل يقتضي سببا ما ومنها اي من الاسباب التي هي اولى السببية
الغائية لانها علة في الذهن لانها الباعث للفاعل على الفعل ومعلولة في الخارج
فوجدت فيها العلاقتان فكانت اولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر الا
والثالث علاقة المشابهة المجوزة لاطلاق احد المتشابهين على الاخر والمشابهة اما في صفة

كالاسد للشجاع في الجرأة او في صورة كما في الهيكل والمنقوش على الجدار ويسمى بالمشكول
العلاقة فيه المشابهة الاستعارة والرابع علاقة المضادة المجوزة لاطلاق احد الضدين
على الآخر مثل وجزاء سيئة سيئة فاطلق السيئة على الحسنة التي ضدها فان جزاء السيئة حسنة
مشروعة قلت لو كان السيئة مجازا عن الحسنة لصح ان يقال وجزاء سيئة حسنة في هذا المعنى
وانت تعلم انه لا يؤدي هذا المعنى على ان الاصل هو الحقيقة وقد امكن الحمل عليها لان هذا
الجزاء سيئة في ذاته بالنسبة الى الخصم وان كان حسنة لكونه جزاء مشروعا فالاولى التمثيل باطلاق
اسم البصير على الاعمى والخامس علاقة الكلية المجوزة لاطلاق اسم الكل على الجزء كالغزال
اذا جعل اسما للعصفة والسادس علاقة الجزئية لاطلاق اسم الجزء على الكل كالاسود
للزنجي لان الاسود ليس الا بعضه والاول اي اطلاق اسم الكل على الجزء اقوى
من عكسه للاستلزام اي لاستلزام الكل الجزء دون عكسه والسابع علاقة الاستعداد
لاطلاق اسم المستعد على المستعد له كالمسكر للخمر في الدن والثامن من علاقة المجاورة
لاطلاق اسم احد المتجاورين على الآخر كالراوية فانها الجمل الذي يحمل عليه القربة نقل عنه
وجعل اسما للقربة للمجاورة بينهما والتاسع والعاشر علاقة الزيادة والنقصان وعلامة الزيادة
ان ينتظم الكلام بدونه مثل ليس كمثله شيء فالكاف هنا زائدة ويمكن ان يجعل الكاف
غير زائدة ولا يكون لنفي المثل على الوجه البرهاني بان يقال انه تعالى موجود باتفاق من
الخصوم فلو كان له مثل لكان هو مثل مثله لكن التالي باطل لان الآية دلت على انه ليس
في مثل مثله فكذا المقدم ثم علامة النقصان ان لا ينتظم الكلام الا بتقدير زيادة مثل واسأل
القرية اي اهلها والعلاقة المجوزة لاطلاق المسؤول على القرية انما هو نقصان لفظ الاهل
والحادي عشر علاقة التعلق المجوزة لاطلاق اسم المتعلق على المتعلق به كالخلق اذا جعل
اسما للمخلوق لكون الخلق متعلقا بالمخلوق المسئلة الرابعة المجاز بالذات وهو ما لا يتوقف
مجازيته على اعتبار شيء آخر سوى ما ذكر لا يكون في الحروف لعدم الافادة فيها ما لم ينضم اليها شيء

بل مجاز مفرد بالتبعية

من آخر فان انضم اليها ما يعني ان انضم كما في قولك جعفر زيد في الدار والا فهو مجاز في المركب
نحو لاصلبنكم في جذوع النخل والفعل والمشتق اي لا يكون المجاز بالذات فيهما لانهما
يتبعان الاصول اي المصادر فما لم يدخل المجاز في اصولهما لا يدخل فيهما الشيء فيه نظر
لان عسى فعل وليس له مصدر يتبعه قلت لا نسلم انه ليس له مصدر غاية انه لم يستعمل
سلمنا لكن يكفي الاستعارة التبعية ان تقدر الاستعارة اولا في المصدر ثم في الفعل
فلم لا يكفي للاستعارة التقديرية المصدر التقديري سلمنا لكن عدم جريان الاستعارة في
بعض الافعال لا يقدح فيما ذكره المص قلت مراده انه يجري في جميع الافعال فجاز ان لا يجري
في عسى لا بالتبع لانه لا مسوغ له ولا بالذات لان مبنى الاستعارة على التشبيه وهو على الوصف
والفعل بمعزل عن ان يوصف وايضا لا يجري المجاز بالذات في العلم لانه لا ينقل
الى معنى آخر لعلاقة بالاستقراء وشرط المجاز كون النقل لعلاقة فلا يجري فيه المجاز بالذات
واما تصور المجاز فيه بواسطة امر آخر وهو ان يتضمن العلم نوع صفة كتضمن حاتم للجود والمثله
الخامسة المجاز خلاف الاصل فاللفظ اذا دار بين كونه حقيقة ومجازا فالحمل على الحقيقة
اولى لوجهين الاول ان المجاز يحتاج الى ثلاث مقدمات لاحتياجه الى الوضع الاول
والمناسبة بين المدلولين والنقل من الاول الى الثاني والحقيقة لا تحتاج الا الى الوضع
الاول فيكون المجاز مرجوحا ولا خلاف بالفهم حيث لا قرينة او لم تتنبه المخاطب للقرينة او تعذرت
مجازيته فان غلب المجاز كالطلاق فان استعماله في رفع قيد النكاح غالب على استعماله
في معناه الحقيقي اي الارسال تساويا اي الحقيقة والمجاز عند الشافعي لان كل واحد راجح
من وجه مرجوح من وجه واما يقع الطلاق عنده بقوله انت طالق وان لم ينوه لوجود الموجب
على كلا التقديرين اما على المجاز فظاهر واما على الحقيقة فلانه يلزم من رفع القيد المطلق رفع قيد
النكاح قلت الطلاق حقيقة شرعية فلهذا يقع به نوى او لم ينو لا من المجاز الغالب كما زعم
المصنف بقوله والاولى الحقيقة عند ابي حنيفة رحمه الله والمجاز عند ابي يوسف رحمه الله فان الطلاق

كلام المصنف مبني على [illegible] الطلاق [illegible] الشرعية مجازا [illegible] اشتهرت [illegible]

في الحقيقة والمجاز اللغويين كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة يقع على عينها دون ما يتخذ
منها عند ابي حنيفة رحمه الله لان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وفي التكلم الحقيقة اولى وعندهما
في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه مطلق على الحقيقة والمجاز معا ولانه غالب فيكون اولى المسئلة
السادسة في الداعي الى التجوز يعدل الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق للداهية فانه يعدل
عنه الى لفظ الموت لخفته او حقارة معناه كقضاء الحاجة السيد كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط
وهو اسم المكان المطمئن والجاربردي كما يعدل عن التغوط الى قضاء الحاجة قلت وكلام كل
لا يخلو عن رائحة الفساد اما كلام المص والسيد فلانه يوهم ان قضاء الحاجة حقيقة كالخنفقيق
وليس كذلك واما كلام الجاربردي فلانه يدل على ان التغوط حقيقة وليس كذلك لان حقيقته
الذهاب الى المكان المطمئن ولان المص ادخل الكاف في قضاء الحاجة كما ادخل في الخنفقيق
وهذا يدل على انه جعله حقيقة ويمكن توجيه كلام المص بان قضاء الحاجة حقيقة عرفية وان سلم انه
مجاز لكنه اعتبر لطيفه ومن العمل بهذه المسئلة اعني العدول الى لفظ المجاز لحقارة المعنى فلم يذكر
لفظ الحقيقة وعبر عنه بالمجاز او يعدل عن الحقيقة لبلاغة لفظ المجاز اي فصاحته كما يعبر عن المسرع
بالطائر او لاجل عظم معناه كالمجلس العالي تقول سلام على المجلس العالي تعظيما له او زيادة بيان فيه
ليس في الحقيقة كالاسد للشجاع المسئلة السابعة اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع
الاول وهذا قولهم اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان الاستعمال
ماخوذ في تعريفهما فقبله لا يوصف بهما قلت لم يذكر المص قبل الاستعمال وهو محتاج اليه
وقيد الوضع وهو زائد لانه اذا وضع اللفظ لمعنى ثم وضع لمعنى اخر فاللفظ في الوضعين قبل
الاستعمال لا يوصف بهما فلا فائدة في القيد بالاول ولو قال في اول الوضع لا يمكن ان يحمل
انسان الى قيد قبل الاستعمال بل نقول لا مفهوم لقولهم اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال
لانه ان تلفظ به بعد الوضع فقد وجد فيه الاستعمال والا لم يوجد اللفظ بل تصور اللفظ
والكلام في اللفظ وفي بعض النسخ وكالاعلام فانها لا توصف بالحقيقة ولا بالمجاز الجاربردي المراد

بالاول ه

الاعلام المنقولة دون المرتجلة فان غطفان حقيقة بعد الاستعمال فاما المنقولة فليست بحقيقة
لانها غير مستعملة فيما هي موضوعة له اولا وليست بمجاز لاشتراط العلاقة فيه ولا علاقة في الاعلام
المنقولة قلت لا نم اشتراط قيد الاول في الحقيقة والا لم يكن الحقيقة العرفية والشرعية حقيقة
وهو خلاف المذهب وايضا لا نم انه لا علاقة في الاعلام المنقولة بل المناسبة في اكثرها معتبرة
والظاهر ان هذا النفي ليس بصحيح وان صحتها فنا ولعلها انها على مذهب من جعل
الواضع هو الله تعالى فقط واراد بالاعلام المرتجلة فانها ليست بحقيقة لعدم الوضع من الواضع
جل ذكره ولا مجاز لعدم العلاقة اذ هي بعد النقل ولا نقل في المرتجل وقد يكون اللفظ
حقيقة ومجازا معا باصطلاحين كالدابة للفرس فانها حقيقة عرفية ومجاز لغوي لاتصافه بخصوصية
الفرس المسئلة الثامنة علامة الحقيقة سبق المعنى الى الفهم عند سماع اللفظ والعراء عن القرينة
فان استعماله في احد المعنيين بلا قرينة دليل الحقيقة وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل
مثل واسال القرية فان السؤال عن الجدران محال والاعمال في المنسي فانه علامة المجاز كالدابة
للحمار فان استعمالها في الحمار مهجور فاذا استعملت فيه عرف كونها مجازا قلت لعل هذا كان
في زمن المص فاما في زماننا وزمن الشافعي على رواية الجاربردي فهذا الاعمال ليس في المنسي
الفصل السابع في تعارض ما يخل بالفهم وهو الاشتراك واحتماله ظاهر والنقل لاحتمال
ارادة المنقول عنه والمجاز لاحتمال الحقيقة والاضمار لاحتمال ان يتم الكلام بدونه والتخصيص
لاحتمال العموم وكل من هذه الخمسة يعارض مع كل من اخواته وذلك على عشرة اوجه لان الاول
مع الاربعة الباقية والثاني مع الثلاثة والثالث مع الاثنين والرابع مع الاخير عشرة لان
الاربعة مع ما تحتها عشرة الاول النقل اولى من الاشتراك فاذا دار اللفظ بين كونه منقولا
ومشتركا فجعله منقولا اولى لافراده في الحالين اي قبل النقل وبعده فان لم يشتهر النقل
فالمراد المنقول عنه والا فالمنقول اليه وعلى تقدير الاشتراك يكون لحقيقتين او اكثر فحمله على
ما يعين معناه اولى قلت هذا عند الحنفية لا عند الشافعي فانه يقول بحمله على الجميع وهو

وهو منقص ايضا كالزكوة فان حمله على القدر المخرج المنقول من النماء اولى من اشتراكه بين
النماء والقدر المخرج الثاني المجاز خير منه اي من الاشتراك لكثرته اي كثرة وقوع المجاز بالنسبة
الى الاشتراك واعمال اللفظ مع القرينة ودونها فانه ان وجدت قرينة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة
فاللفظ معمول على التقديرين وعلى تقدير الاشتراك لا يفيد شيئا بدون القرينة كالنكاح فان حمله
على كونه مجازا اي الوطء حقيقة في العقد شرعا او بالعكس لغة اولى من اشتراكه لان احتياجه اي الاضمار
الى القرينة ثابت في صورة واحدة وهي ما اذا اريد المعنى الاضماري فقط واحتياج الاشتراك اليها
في صورتين اي صورتي ارادة كل من المعنيين مثاله واسأل القرية فاضمار الاهل اولى من الاشتراك
بين الاهل والجدران الرابع التخصيص خير منه اي من الاشتراك لانه اي التخصيص خير من المجاز كما مر
والمجاز خير من الاشتراك كما مر فيكون التخصيص خيرا منه مثل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه اي النكاح اما مشترك
بين العقد والوطء فيكون موطوءة الاب ومنكوحته صحيحا او فاسدا حراما على الابن لعموم المشترك
عندهم او مختص بالعقد غير مشترك وخص عنه النكاح الفاسد فيكون منكوحته نكاحا فاسدا غير حرام
على الابن ان لم يطأها الاب فاذا وقع التعارض فالتخصيص اولى من الاشتراك قلت كان ينبغي ان
يعترض بالحنفية رحمهم الله انهم اي النكاح هو موطوءة الاب منكوحة اولا ومنكوحته موطوءة اولا فلا اشتراك
ولا التخصيص لكن لبيان كذلك فقد ذكر في حواشي الهداية ان المراد من النكاح في الآية العقد
وحرمة الموطوءة ثبت بدلالة النص او المراد الموطوءة وثبت حرمة العقد بالاجماع فيرتفع تعارض
المشترك بين الاربعة فانها بين النقل والثلاثة التي بعده فهو الخامس المجاز خير من النقل
لعدم استلزامه اي عدم استلزام المجاز نسخ الاول اي نسخ الحقيقة واستلزام النقل
نسخ المنقول عنه وذلك موقوف على اتفاق اهل اللسان على تغير الوضع وذلك متعسر
بخلاف المجاز فان الموقوف على القرينة متيسر كالصلوة فانها في الاركان اما منقول
او مجاز اطلاق الجزء على الكل السادس الاضمار خير منه اي من النقل لانه اي الاضمار
مثل المجاز كما مر والمجاز خير من النقل كما مر كقوله تعالى وحرم الربوا فان الاخذ مضمر

الاضمار خير منه اي من الاشتراك

اي حرم اخذ الفضل فان الربوا في الاصل هو الفضل او الربوا نقل الى العقد المشتمل
على الفضل ثم جعله منقولا الى العقد لم يجز بيع الدرهم بالدرهمين وحرم اخذ
الفضل قلت نصرة للمذهب انه يكون الاضمار اولى اذا لم يكن للنقل به قرينة
وهي ان الربوا الذي ثبت معروف نهي عنه بما في قوله انما البيع مثل الربوا وهو عبارة
عن العقد والا لكان المعنى انما البيع مثل الدرهم الزائد وهو ظاهر الفساد فيكون
النقل ههنا اولى فيحرم العقد ايضا السابع التخصيص اولى منه اي من النقل لما تقدم
ان التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من النقل مثل احل الله البيع فانه في اللغة المبادلة
مطلقا سواء كان مستجمعا للشرائط او لا لكن الحلال هو المستجمع فالبيع في الآية اما عام وخص الفاسد
عنه فيكون عاما مخصوصا او يكون البيع في الاصل مطلقا ونقل عنه الى العقد المستجمع للشرائط
الصحيحة فيكون منقولا شرعا فيقول التخصيص اولى وهذه معارضة النقل مع ما بعده واما تعارض
المجاز مع ما بعده فهو الثامن الاضمار مثل المجاز لاستوائهما في استدعاء القرينة وفي وقوع
الخفاء في تعيين المضمر والمجاز مثل هذا ابني اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله هذا ابني
وليس له نسب معروف يعتق ويثبت نسبه منه وان كان له نسب معروف يعتق ولا يثبت
النسب وان كان لا يولد مثله لمثله يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يعتق وهو قول الشافعي
رحمه الله لانه يحتمل ان يكون مجازا عن الحرية فيعتق او الكلام مضمرا اي هذا كابني في الشفقة فلا يعتق
بالشك قلت نصرة لمذهب ابي حنيفة رحمه الله لا نسلم المساواة بل المجاز خير منه لان الاضمار
مجاز مخصوص وما يخص بخصوصه اقل وجودا فالشك كذلك فيكون مرجوحا سلمنا لكنا نقول
في هذه الآية جعله مجازا عن الحرية اولى من جعل الكاف مضمرا لان الحرية حال اشتهرت عن البنوة
فاما الشفقة فقد تنفك عنها فالحرية اثبت الحقيقة فيكون راجحا التاسع التخصيص خير منه اي
من المجاز لان الباقي بعد التخصيص متعين والمجاز ربما لا يتعين لاحتمال تعدد المجازات
مثل ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد من ذكر اسم الله تعالى اما التلفظ باسمه تعالى

بل يكفيه ولكن حمل
الاضمار اولى
مخرج بيع الدرهم
بالدرهمين

فاذا السكوت بالتي

عند الذبح وهو حقيقة وحصل النسيان اي متروك التسمية بالنسيان او المراد من الذكر
الذبح لتسميته من باب اطلاق اسم المقدمة على صاحبها او المسبب على السبب فيكون المراد
ما لم يذكر اسم الله عليه ما لم يذبح كالمنخنقة والموقوذة التي تقتل ضربا فاذا تعارضا فالتخصيص اولى يعني
تعارض الاضمار مع التخصيص وهو العاشر التخصيص خير من الاضمار لان التخصيص
خير من المجاز والمجاز والاضمار سيان مثل ولكم في القصاص حيوة فانه يحتمل الاضمار اي لكم
في شرعية القصاص حيوة ويحتمل التخصيص اي لكم في قتل القاتل حيوة لانزجار الناس
عن القتل فحينئذ خص عنه المقتص منه السيد والمعنيان متقاربان لانه على تقدير الاضمار
القصاص عنه المقتص منه قلت بل المعنى على تقدير الاضمار لكم في شرعية القصاص حيوة
ايها المشترعون بشرعية اضمار الشرعية فلم يدخل المقتص منه في الموعودين بالحيوة فيختص لانه
غير مشترع او نقول اذا علم شرعية القصاص ارتدع عن القتال فلا يوجد مقتص له
ولا مقتص منه بالنظر الى نفس الشرعية فلا يتصور التخصيص ثم لا علم ما ذكر ان التخصيص
راجح على الكل والاشتراك مرجوح بالنسبة الى الكل ومعلوم ان النسخ لمخصص في الازمان
او يتوهم رجحان النسخ على الاشتراك نبه عليه وقال بعده الاشتراك خير من النسخ لانه اي
الاشتراك لا يبطل الخطاب بل يتوقف الوقوع الى ظهور المراد والنسخ يبطله بالكلية
فكان الاشتراك اولى والاشتراك بين علمين خير منه اي من الاشتراك بين علم ومعنى كلي وهو
اي الاشتراك بين علم ومعنى كلي خير منه اي من الاشتراك بين معنيين كليين لان الاشتراك
انما كان خلاف الاصل لايرائه الالتباس حيث كان الالتباس اقل كان ارجح والالتباس
في الاعلام اقل للتشخص مسمياتها الفصل الثامن في تفسير حروف يحتاج الفقهاء الفقه
وفيه مسائل بحث الاولى الواو للجمع المطلق في الحكم في المفردين وفي الثبوت في الجملتين
من غير ترتيب او مقارنة مما حاج النحاة ولانها تستعمل حيث يمتنع الترتيب مثل تقاتل
زيد وعمرو وجاءني زيد وعمرو قبله ولانها في الاسماء المختلفة كالجمع والتثنية في الاسماء المتماثلة

وبيانه اي الجمع والتثنية لا يوجبان الترتيب فكذا الواو العطف واحتج المخالف بما قيل
انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال له بئس خطيب القوم انت فلقناله قل ومن عصى الله ورسوله
فقد غوى ولو كانت الواو كالتثنية للجمع المطلق دون الترتيب لما لقنه ذلك لان الافراد
بالعطف اشد تعظيما من الجمع بالتثنية واحتج ايضا بما قيل لو قال لغير الممسوسة انت طالق
وطالق وطالق طلقت واحدة بخلاف انت طالق طلقتين حيث يقع ثنتان فعلم ان التثنية
للجمع المطلق والواو للترتيب لانه لما وقعت طلقة بالمعطوف عليه لم يبق محلا للثانية
قلنا الانشاءات مرتبة في الوقوع بترتيب اللفظ في غير التفسير فالترتيب مستفاد
من الالفاظ لا لكون الواو للترتيب وليس قوله وطالق تفسيرا للمعطوف عليه لكون
اول الكلام موقوفا عليه وقوله طلقتين تفسير لطالق فيكون من تتمة فيقع الطلقتان
معا لان الكلام انما تم باخره قلت لو كانت الانشاءات مرتبة بترتيب اللفظ في غير التفسير
لوقعت واحدة في قوله لغير المدخول بها انت واحدة مع واحدة او معها واحدة لكن
الواقع ثنتان في قول ابي حنيفة رحمه الله واحد قولي الشافعي رحمه الله فالصحيح ما قالت الحنفية
ان اول الكلام انما يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله فقوله طلقتين يغير لما افاده
قوله طالق من الوصف كما غيره مع كذلك فيثبت الحكم عند الاخر كما هو مقتضى الكلام فاما المعطوف
فلم يغير المعطوف عليه فوقع الاول ولم يبق للثاني محل فلغا المسئلة التاسعة الفاء وضعت
للتعقيب اي للترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه من غير مهلة اجماعا ولهذا اربط به الجزاء
اذا لم يكن فعلا لكان جملة اسمية نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن اذ من شان الجزاء ان يكون
عقيب الشرط فناسب ان يربط به السيد فلو لم تكن الفاء للتعقيب لما جاز دخولها على
الجزاء الواجب وقوعه عقيب الشرط فضلا عن وجوب الدخول قلت لا نم الملازمة
اذ لا حاجة لوجوب دخول الشيء على الشيء المنافي عند وجود مقتضي الدخول فضلا عن جواز

قلنا لا نم الملازمة بل انما الغفلة ذكره

دخول

الى كون الداخل موضوعا للتأخر بل يكفي ان لا يكون منافيا للتأخر فان الجزم قد يجب
في الجزاء اذا كان مضارعا مع انه لم يوضع الجزم للتأخر قال السيد في قوله اذا لم يكن فعلا
نظر لان الجزاء اذا كان امرا او نهيا وجب دخول الفاء عليه مع انه فعل قلت ليس المعنى
انه لا يربط الجزاء به اذا كان فعلا لان دلالة المفهوم ممنوعة سلمنا لكن لا نم عدم القرينة
وهي شهرة المسئلة سلمنا لكن المعنى ربط الجزاء وهو ما مطرد اذا لم يكن فعلا واما اذا كان فعلا فلا
يطرد الوجوب وقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب مجاز جواب عن سؤال
مقدر يعني ان الفاء في فيسحتكم ليس للتعقيب بلا مهلة لان الاسحات اي الاستيصال
في الاخرة والافتراء في الدنيا فلا يكون الفاء للتعقيب فاجاب بانه مجاز لا ثبت انها للتعقيب
اجماعا المسئلة الثالثة في للظرفية ولو تقديرا مثل ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الجذع ليس
ظرفا للمصلوب حقيقة كما في قولك المال في الكيس بل تقديرا لتمكنه فيه تمكن المظروف في الظرف
وقالوا ان في للسببية في قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل يعني ان تلف النفس
سبب لوجوب الدية فقال ولم يثبت مجيئها للسببية اذ لم يصح نقله من اهل اللغة بل هو من الظرف
التقديري كان الوجوب متمكن في التلف المسئلة الرابعة من اذا لم يكن زائدا ترد للثلاثة معا
لابتداء الغاية والتبيين والتبعيض وهي حقيقة في التبيين لشموله جميع موارده فانها ليس
مبدأ السير في سرت من البصرة والخاتم في خاتم من فضة والمأخوذ في احد من الدراهم
فيكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك المسئلة الخامسة الباء تعدي الفعل اللازم نحو ذهبت به
وتجزئ الفعل المتعدي اي تفيد التبعيض اذا دخلت على متعلق الفعل المتعدي عند
الشافعية قالوا لانا نعلم الفرق بين مسحت المنديل باليد ومسحت اليد بالمنديل فانه يفهم
من الاول مسح جميع المنديل باليد ومن الثاني مسح اليد ببعضه قلت لا نم الفرق سلمنا
لكن لا نم انه لكون الباء للتبعيض بل لانها للآلة والفعل قد يتعدى في وجوه الى كل الآلة مرة
والى بعضها اخرى وايضا ما ذكر منقوض بقولك ضربت اليد باليد على ان المثال الجزئي

لا يثبت الخاص عن الكلية فلم يثبت كونها للتبعيض ولهذا نقل انكاره عن ابن جني قال المص
ورد انكاره بانه شهادة نفي والظاهر انه نفي سماعه فقد قال السيد انه لا يدعي عدم الورود
بل يمنع الورود والغرض من البحث ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض فيتأدى
بادنى ما يطلق عليه اسم المسح عند الشافعي وقال مالك الباء صلة والرأس اسم للكل فيجب
الاستيعاب والحنفية على ان الباء للآلة والرأس محل الفعل شبه بالآلة في ان المعتبر
قدر ما يحصل به المقصود لا الاستيعاب فالبعض مراد من هذا الوجه لا لكون الباء للتبعيض
الا ان البعض الغير المقدر غير مراد كما قال الشافعي رحمه الله لحصوله في ضمن غسل الوجه فيكون
الآية مجملة في حق المقدار فبيّن بحديث المغيرة بالربع فيجب الربع المسئلة السادسة
انما للحصر لان ان للاثبات وما للنفي فيجب الجمع بين النفي والاثبات على ما امكن بان يثبت
المذكور وينفي غيره وهو معنى الحصر السيد لو كانتا على معنييهما وجب ان يكون ان فيه ناصبة
وايضا ما فيه ليست للنفي بل كافة كما في ليتما قلت الغاء العمل لا يقتضي بطلان المعنى
كما في الغاء افعال القلوب وايضا يجوز ان يكون ما النافية مانعة عن العمل ايضا ولا يلزم
من كون ما في ليتما غير نافية كون ما في انما كذلك وفي الجاربردي ان ما النافية لها صدر الكلام
فكيف يجوز دخول ان عليها قلت بان يكون التقدير ان زيدا منطلق ما زيد غير منطلق
وقد قال الاعشى مخاطبا لعلقمة مفضلا عامرا عليه ولست بالاكثر منهم حصى اي عددا وانما
العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الزائد الحامي الذمار اي انا الدافع عن الاحساب
العار وانا الحامي العهد وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فانما في البيتين للحصر والا
لم يحصل مراد الشاعر والشارحان جعلا البيتين دليلا على كون انما للحصر والظاهر ان الجزئي
لا يصلح دليلا للكلي وانما هو توضيح وتمثيل وعورض بما دل على الحصر بقوله تعالى انما المؤمنون
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانها لو كانت للحصر لم يكن من لم توجل قلبه عند ذكر الله
مؤمنا لكنه مؤمن اجماعا قلت المراد من المؤمنين في الآية الكاملون في الايمان وقلوبهم

مسألة

وعليهم وجله عند الاكثر الفصل الثاني في كيفية الاستدلال بالالفاظ وفيه مسائل
خمس وفي بعض النسخ ما يدل على ان فيه ستة كما سنرى ولما كان الاستدلال موقوفا
على ان لا يكون الخطاب مهملا قال الاولى لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه هذيان تعالى الله
عن ذلك خلافا للحشوية الجائز يدور في خلدي ان هذا مصادرة على المطلوب اذ قد تقدم
ان الهذيان هو اللفظ المركب المهمل قلت لا مصادرة اذ المعنى ليس في كلام الله تعالى
لفظ مفرد مهمل او المركب منه هذيان بل لا مصادرة لو قال لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لانه
مهمل لجواز ان يكون لصفة الاهمال دخل في عدم الجواز فكيف وقد قال لانه هذيان
احتج الحشوية على جواز الخطاب بالمهمل بوجوه ثلثة الاول باوائل السور نحو الم وحم
فانها مهمل مع انه خوطب بها قلنا لا نم انها مهمل بل هي اسماؤها وتمسكوا ثانيا بالوقف
على قوله تعالى وما يعلم تأويله اي تأويل المتشابه الا الله وانف والراسخون في العلم يقولون
آمنا به كلام مستأنف والا فان رجع الضمير في يقولون الى الله والراسخين فهو ظاهر الفساد
او الى الراسخين فقط فتخصيص المعطوف وهو الراسخون بالحال وهو يقولون دون المعطوف عليه
وهو الله وذلك غير جائز فعلم امتناع العطف لبطلان قسميه فتعين الاستئناف وعلم منه
انه لا يعلم المتشابه الا الله ويلزم الخطاب بما لا نفهم وهو المهمل السند وفيه نظر لان المهمل
ما لا وضع له لا ما لا نعلم قلت لا نم ان المهمل معناه ما لا وضع له كيف وقد قالوا ان رؤس
الشياطين مهمل وانما جعل المصنف اللفظ بالنسبة الى خلاف الظاهر في المسئلة الثالثة مهملا
ولا شك ان لها موضوعا قلنا في الجواب عن استدلال الحشوية لا نم ان تخصيص المعطوف
بالحال لا يجوز بل يجوز حيث لا لبس مثل تخصيص يعقوب بنافلة في قوله ووهبنا له اسحق
ويعقوب نافلة فان نافلة حال عن المعطوف فقط وهو يعقوب لان النافلة هو دون اسحق
في الكشاف ذهب عامة الصحابة والتابعين والمتقدمين من المذهبين الى انه لا حظ لاحد
في المتشابه واكثر المتأخرين وعامة المعتزلة على ان الراسخ يعلم تأويله والدليل على قول العامة

قراءة ابي ويقول الراسخون ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه لابتغاء التأويل وفي التلويح
وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية اذ لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم
ان يقال واما الراسخون قلت ان كان مذهب عامة الصحابة والتابعين حقا فهذا
اعتراض على الله تعالى وتعالى ما يزال العباد الغر الاليق وان كان فاسدا يكون اعتراضا
على الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بعدم رسوخهم في العربية ودعوى الرسوخ لنفسه ولما كان
الايمان بالمتشابه من قول الاول وتذلل الطبع عن الثاني لم يثبت ما قاله وبقي سوء الادب
بلا نفع وتمسك الحشوية ثالثا بقوله تعالى طلعها كأنه رؤس الشياطين فانه لا يفهم معناه فكان
مهملا قلنا لا نم ذلك فانه في عرف العرب مثل في الاستقباح المسئلة الثانية لا يعني الشارع
من كلامه خلاف الظاهر من غير بيان وقرينة خلافا للمرجئة لان اللفظ بالنسبة اليه مهمل قالت
المرجئة المراد من الآيات الموعدة ليس مفهومها بل هي للتخويف ولا يعاقب الله تعالى
احدا على المعصية ولا نم ان اللفظ المراد به غير الظاهر مهمل لان المهمل ما لا قائل فيه وهو لفيد
احكاما اي امساكا عن المعصية قيل المرجئة هم الذين لا يقطعون على اهل الكبائر بالعفو
او العقوبة بل يرجئون الحكم اي يؤخرونه الى يوم القيامة من ارجات الامر وارجيته اخرته
قلنا فح يرتفع الوثوق عن قوله تعالى اذ لا كلام الا ويحتمل ان يراد به غير الظاهر وهذا ظاهر
المسئلة الثالثة الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه اي بمدلوله فان كان للفظ مدلول شرعي
وعرفي ولغوي فيحمل على الشرعي لانه الظاهر من الشارع نحو اقيموا الصلوة ثم يحمل على العرفي فانه
المعروف عند الاطلاق ثم اللغوي لانه الحقيقة ثم المجازي ولا يخرج اللفظ عن كونه دالا على
شيء او بمفهومه اي بما يلزم من مدلوله وهو عطف على منطوقه وهو اي ذلك المفهوم اما
ان يلزم عن مفرد او يتوقف عليه اي على المفهوم عقلا او شرعا مثل ارم واعتق عبدك
عني فان ارم يدل على اخذ القوس بالمفهوم وهو لازم عن مفرد وهو الرمي المتوقف على
على اخذ القوس عقلا واعتق عني يدل على الملكية بالمفهوم والملكية لزمت عن مفرد وهو الا

سدته — والاخر — اللازم — عتاق — الملكية — الملكية

الموقوف على الملكة شرعا وتسمى بالزم عن مفرد يتوقف عليه عقلا او شرعا اقتضاء وعند اكثر
الحنفية المقتضي لا يكون الا في الشرعيات او مركب عطف على مفرد اي يلزم المفهوم عن مركب
منطوق موافق للمفهوم في الحكم وهو يسمى فحوى الخطاب والحنفية يسمونه دلالة النص ان كان
علة الحكم ما يعرفه كل احد كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب في قوله تعالى ولا تقل لهما اف
وكدلالة جواز المباشرة الى الصباح المستفاد من قوله تعالى فالان باشروهن الى قوله حتى يتبين
لكم الخيط الابيض على جواز الصوم جنبا اذ لو لم يجز لزم ان يحرم الوطي قبل ان
يتبين الخيط الابيض بقدر ما يسع فيه الغسل لكنه لا يحرم عملا بوجوب حتى والحنفية
جعلوا مثل هذا من باب الضرورة او مخالف عطف على موافق كلزوم
نفي الحكم عند المذكور ويسمى دليل الخطاب وفيه اختلافات فاشار المصنف الى مسائل
المسئلة الرابعة تعليق الحكم بالاسم سواء كان اسم جنس او اسم لقب لا يدل على نفيه
عن غيره اي على نفي الحكم عن غير ذلك الاسم والا اي ولو لم يكن كذلك بل دل على نفي الحكم
عما عداه لما جاز القياس لان القياس انما يكون حجة عند عدم النص في الفرع فلو كان
المفهوم دليلا على نفي الحكم في الفرع ~~فلو كان المفهوم دليلا على نفي الحكم في الفرع~~ يمتنع
القياس الجاري فيه لكنه لان من شرط القياس مساواة الاصل الفرع في
المصلحة وشرط المفهوم عدمها بين المسكوت والمنطوق فيها فلا مفهوم مع التساوي
فالاولى ان يقال لو كان هذا المفهوم حجة لزم ان يكون الله موجود وعيسى رسول الله صلعم
كفرا اذ لا اله يدل على ان الله غير موجود وان لا يكون محمد رسول الله قلت من
شرط المفهوم ان لا يكون المسكوت اولى بالحكم من المنطوق وان لا يساويه وما سواه
اولى بالوجود ومحمد مساو لعيسى في الرسالة او اولى فلا يكون هذا الدليل اولى مع اشتراك
الالزام خلافا لابن الدقاق وابي بكر فانه ذهب الى ان مفهوم الاسم حجة لانه لا بد
للتخصيص من فائدة ولا فائدة الا هذا وجوابه منع حصر الفائدة فيه بل فائدته انه يؤدي

الكلام

الصحيح

عام

وان

بل

المقصود وتعليق الحكم باحدى صفتي الذات مثل في سائمة الغنم الزكوة يدل على نفي الحكم
عما لم يتصف بتلك الصفة فينفي عن المعلوفة بهذا الحديث عند الشافعي رحمه الله وهذا
ما لم يظهر للتخصيص فائدة اخرى ككونه واقعا في جواب سؤال او حادثة او غير ذلك كما اذا
سئل عليه السلام هل في السائمة زكوة او قيل بحضرته لفلان غنم سائمة فقال في سائمة الغنم
زكوة خلافا لابي حنيفة وابن شريح والقاضي ابي بكر وامام الحرمين وحجة الاسلام الغزالي
والامام الرازي فان عندهم لا يدل لنا على انه يدل وجوه ثلاثة الاول انه المتبادر الى
الفهم من نحو قوله عليه السلام مطل الغني ظلم فانه يفهم منه ان مطل الفقير ليس بظلم ومن قولهم
الميت اليهودي لا يبصر فانه يفهم منه ان الميت غير اليهودي يبصر ولذلك يستهزء بهذا
القائل قلت لا نم الفهم فضلا عن التبادر بل لو كان كما زعمتم لناقض لو قال وكذا مطل
الفقير وكذا غير اليهودي ولا شك في عدم المناقضة غايته الدلالة على ان مطل الفقير يخالف
لمطل الغني ويكفي لذلك عدم الحكم فيه ولا حاجة الى الحكم بالعدم والاستهزاء لربما فيد غير مفيد
لا لافادته ابصار غير اليهودي سلمنا التبادر لكن الكلام في ان مثل هذا التبادر هل يوجب شرعه
ام لا فلم يلزم منه حجيته فان القياس متبادر الى الذهن مع ان الاستحسان سواه حجة دونه واتينا
قالوا الصورة الجزئية لا تثبت القاعدة الكلية وفي التلويح فيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل
اللغة فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة
تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه قلت
نعم الكثير لا يفيد لان كثيرا لم يفهموه بل انكروا الفهم وقوله والغرض من المثال التنبيه على كذا
لا يثبته على الغرض لانا لا نم ان الجزئي ينبه على الكلي سلمنا لكن التنبيه ان كان لاثبات المطلوب
فلا نم الاثبات به وان ادعى في مقام الاستدلال عبث وقوله فلولا انهم الى آخره في حيز المنع
لجواز ان يفهم ذلك من قرينة خارجة لا من اللغة على ان المطلوب كونه لغة لا انهم عارفون
انه لغة والدليل الثاني للمصنف ان ظاهر التخصيص باحد الوصفين يستدعي فائدة وتخصيص

في وجمهور المعتزلة اجماعا

اي عند الحنفية وقال الشافعي رضي الله عنه من استحسن فقد شرع

الحكم به قائلة وغيرها منتفية بالاصل اذ الاصل في الاشياء العدم فتعين ان القائلة
منحصرة فيه وهو المطلوب قلت لا نسلم ان الاصل في الكلام عدم القائل او حصرها في واحد
لان وضعه للافادة فمتى كان اكثر كان اولى سلمنا لكن هذا في كلام الرسول يوهم الكفر
لقوله عليه السلام اوتيت جوامع الكلم وقيح فما ظنك في كلام رب العزة وايضا عدم القائل
عدم اصلي فلا يصلح مثبتا للمفهوم لانه لا يصلح الا للدفع كالنفي وايضا لنا ان نعارض بان الاستمام
قائلة وغيرها منتفية بالاصل فتعين قال الامام الغزالي رحمه الله ولم قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون
معلومة لكم ولعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فانكم جعلتم عدم العلم بالفائدة علما بعدم الفائدة فعماد
هذا الدليل هو الجهل بفائدة اخرى والدليل الثالث لان الترتيب اي ترتيب الحكم على الوصف
يشعر بالعلية اي علية ذلك الوصف لذلك الحكم كما سنعرفه وقيح فاما ان يكون لذلك الحكم علة اخرى
غير ذلك الوصف اولا والاصل نفي علة اخرى لان الاصل هو العدم فتعين الحصر في علية
ذلك الوصف فينتفي الحكم بانتفائه لانتفاء المعلول عند انتفاء العلة قلت ان اردت
بالعلة هنا العلة التامة فلا نسلم ان الترتيب يشعر بها اذ قد يترتب على الشرط وان اردت بها ما يتوقف
عليه في الجملة فلا نسلم ان الاصل ينفي مثله فانه اذا رتب على الشرط فالاصل لا ينفي الموثر قال الغزالي
رحمه الله فلو كان ايجاب الغسل بالردة نافيا عند انتفائها لكان ايجاب القصاص نفيا لذلك
النفي ولم يقل به احد وقالت الحنفية ان اقصى درجات الوصف ان يكون علة وعدم العلة
لا يدل على عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى وعورض الادلة على مفهوم الصفة بما قيل
لو دل التعليق باحد الوصفين على نفي ما عداه لدل اما مطابقة او تضمنا او التزاما والكل منتف
اما الاولان فلان اللفظ لم يوضع له ولا لما هو جزؤه واما الثالث فلانتفاء شرطه وهو اللزوم
الذهني فان القائل يقول في السائمة زكوة قد يغفل عن نفي الزكوة في المعلوفة وكان المحقق
جعل النقض في اطلاق الالزام قلت ما دل التزاما ولا نسلم انتفاء اللزوم الذهني لما ثبت ان
الترتيب يدل على العلة وقد ثبت حصر العلة فيه فثبت ان الوصف علة مساوية لذلك الحكم

له تعالى

فكأنكم

لا تقتل

واستثناء العلة يستلزم استثناء معلولها المساوي فاستثناء الوصف دل على استثناء الحكم التزاما
قلت قد منعنا افادة الترتيب العلية مطلقا وحصر العلة في الوصف فلا يثبت المساواة
المقتضية للدلالة الالتزامية بل لو صح هذا لثبت المفهوم فيما خرج مخرج الاغلب او وقع في جواب
سوال او حادثة بعين هذا الدليل وهو خلاف الاجماع ومع هذا لا خطور المعلوفة نقلا عن
خطور عدم الوجوب فيها عند خطور الوجوب في السائمة فلا يكون دليلكم مقبولا وعورض ثانيا
وقيل لو دل التقييد بالوصف على نفي ما عداه لدل قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
على جواز قتل الاولاد لا لخشية الفقر وليس كذلك قلت امتنع الصورة عن المدعى فان المدعى
ان التخصيص يدل على نفي ما عداه اذا لم يظهر فائدة اخرى وفي الاية خرج الكلام مخرج الاغلب
ومثله لا يدل بالاتفاق قلت ولو قيل بهذا لو صح ما ذكرتم ان الترتيب مشعر بالعلة والاصل
نفي علة اخرى فينتفي بانتفائه لدل ايضا فيما ظهر للتخصيص فائدة اخرى كما في الاية واذا لم يدل
علم فساد دليلكم لم يمكن الجواب عنه وكذا التخصيص بالشرط وفي بعض النسخ الخامسة التخصيص بالشرط
يعني ان يعلق الحكم على شيء بكلمة ان يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه خلافا للحنفية وجمع ممن انكر
مفهوم الصفة الا ابن سريج وعبد الجبار والبصري مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا
عليهن فانه يدل على عدم وجوب نفقة العدة لغير الحامل عند الشافعية لان كلمة ان اذا دخلت
على شيء جعلته شرطا فينتفي المشروط بانتفائه اي الشرط قال في التوضيح ان الشرط يقال لامر خارج
يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء للصلوة وقد يقال للمعلق به بحرف الشرط وهو ما يترتب عليه
الحكم ولا يتوقف فالشرط بالمعنى الاول ينتفي المشروط بانتفائه بالاتفاق لكن هذا الانتفاء حكم شرعي عند
الشافعية حتى يصلح مقيسا عليه وعدم اصلي عند الحنفية فلا يصلح مقيسا عليه واما الشرط بالمعنى الثاني
وهو المتنازع فيه فعند الشافعية يدل انتفاؤه على انتفاء المشروط وهو حكم شرعي وعند الحنفية
لا لان في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يمكن ان يقع الطلاق بسبب اخر فان قيل
تسمية ان حرف الشرط اصطلاح من النحاة وليس بحسب اللغة بل هو منقول عن المعنى اللغوي فلا

نفى

هذا خلاصة ما في التوضيح لا لفظه كرره

يعني حكم

بانتفائه قلنا الاصل عدم النقل فيكون شرطا لغة فان قيل لانم انه يلزم من انتفاء
الشرط انتفاء المشروط وانما يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل اما اذا كان الشرط متعددا
ويكون كل واحد شرطا كما لو قيل ان دخلت الدار فانت طالق وان كلمت عمرا
فانت طالق فانه لا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الطلاق لجواز ان يطلق
بكلام عمرو قلنا ح يكون الشرط احدهما لا بعينه لا كل واحد بعينه وهو غير المدعى
فان المدعى انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والواحد المعين ليس بشرط
بل الشرط احدهما غير معين وانتفاؤه انما يكون بانتفائهما وح نقول بانتفاء المشروط
ايضا فان قيل قد ذكرتم ان ما دخل عليه كلمة ان شرط لغة وكل واحد كذلك فيكون كل
واحد شرطا وايضا يصدق عليه انه يترتب عليه الحكم ولا يتوقف على ما ذكر في التوضيح
ثم عورض بانا وقيل لو دل التقييد بالشرط على نفي الحكم عما عداه لدل قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا على انه ان لم يردن تحصنا يكون الاكراه منهيا عنه
لكنه ليس كذلك لان الاكراه على الزنا منهي عنه دائما قلنا لانم انه ليس كذلك
بل النهي عن الاكراه على الزنا منتف عند عدم ارادتهن التحصن لا بمعنى ان الاكراه
متصور وانتفت حرمته بل بمعنى انه انتفى الحرمة لامتناع الاكراه عند عدم ارادتهن
التحصن وعدم كونه متصورا ح لانهن اذا لم يردن التحصن لا يكون البغاء مكروها
عندهن فلا يتصور اكراههن على البغاء لان الاكراه حمل الغير على ما يكرهه واذا
لم يتصور الاكراه لا يتعلق النهي به لان النهي عما لا يتصور لا يكون قلت وبهذا
التقرير سقط ما ذكره السيد من الاسولة والاجوبة فاستطلنا ذكره [illegible]
ثم اعلم ان جواب المتن صحيح على مذهب الحنفية لا على مذهب الشافعية لان انتفاء
الحكم فيما عدا الشرط حكم شرعي عند الشافعية لان انتفاء الحكم فيما عدا الشرط حكم شرعي عند
الشافعية وعدم حرمة الاكراه ليس بحكم شرعي لانه ليس من الاحكام الخمسة بل هو عدم

لامتناع الاكراه

تقوم مقامه

اصلي واما الحكم الشرعي عدم الحرمة بمعنى الاباحة ولو حصل بمعنى الاباحة يلزم ان يكون الاكراه
على البغاء مباحا بل كيف يتصور منا اكراه حتى يقال انه مباح ويمكن ان يجاب عن الاية
بان القائلين بالمفهوم المخالف انما يقولون به اذا لم يظهر للتخصيص فائدة اخرى وههنا فائدة
وهي التعريض بحالهم بان اماءهم يتنفرن عن البغاء دونهم وما ذكر الشارحان في الجواب عن
الاية بانها خارج مخرج الاغلب فلا يكون لها حجة ليس بجيد لان المراد اذا كان ان
التحصن في الجواري غالب كما هو ظاهر كلام الجاربردي فالمشاهد يكذبه وان كان المراد
ان الاكراه على الزنا انما يتحقق غالبا في حق من يريد التحصن كما صرح به السيد فالشرط
لم يكن غالبا عند وجود الشرط كما هو المذكور في منع مفهوم الشرط بل كان عدم المشروط غالبا
عند وجود الشرط وهذا غير مذكور هنالك وما ذكر في العضد جيد وهو ان المفهوم اقتضى
ذلك لكنه انتفى لمعارض اقوى منه وهو الاجماع والتخصيص بالعدد وفي بعض النسخ السادسة
التخصيص بالعدد لا يدل على نفي الزائد واثباته ولا على نفي الناقص واثباته الا بدليل
منفصل قالوا لان الزائد والناقص كالغائب والمثبت الان لا ينفي احتمالهما ولا انتفاءهما
في الحكم قلنا لم لا يجوز ان يكون للتخصيص فائدة فانه يستدعي فائدة الى اخر ما ذكر
قيل العدد ان كان علة للحكم فالتخصيص به يدل على ثبوت الحكم في الزائد دون الناقص
كما اذا بلغ الماء قلتين والا فان كان الحكم حظرا كتحريم جلد الزاني الزائد على المائة او كراهة
لكراهة غسل اعضاء الوضوء اربعا دل على التحريم والكراهة فيما فوقه دون ما دونه وان كان
ايجابا كوجوب خمس صلوات او اباحة كاباحة اربع زوجات او ندبا كالتصدق دينارا في وطي
حائض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزائد المسئلة الخامسة وفي بعض النسخ
السابعة النص الذي يستدل به على الحكم اما ان يستقل باثبات الحكم اي من غير ان
تقارنه غيره او لا يستقل بل يحتاج الى مقارنة الغير والمقارن له اما نص او غيره نحو
دليل الحكم وذلك على وجهين احدهما ان يدل احد النصين على احدى المقدمتين والاخر على

قال المصرح في المعين اشارة الى ان الا ان ارادة التحصن من الامار كالشاذ النادر

عما

الاخرى

فيحصل المطلوب منهما مثل دلالة قوله تعالى أفعصيت أمري على أن تارك الأمر عاص مع قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم فإنه دل على أن العاصي يستحق النار فالنصان
معا دلا على أن تارك الأمر يستحق النار وثانيهما أن يدل أحد النصين على ثبوت الحكم للشيئين
ويدل النص الآخر على أن بعض ذلك الحكم لأحدهما فيعين أن باقي الحكم ثابت للباقي
وذلك مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا على أن مدة مجموع الحمل والفصال
ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم
الرضاعة فإنه دل على أن مدة الفصال منها أربعة وعشرون شهرا فالنصان معا دلا
على أن مدة الحمل ستة أشهر والحنفية سموا هذا الثاني بيان الضرورة أو إجماع عطف
على قوله نص آخر أي والمعارض للنص إما إجماع كدلالة ما دل على إرث الخال وهو قوله
قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله فإنه يدل على أن الخال وارث
مع الإجماع الدال على أن الخالة بمنزلته أي بمنزلة الخال في استحقاق الإرث فذلك النص
وهذا الإجماع دلا على إرثها أي إرث الخالة وقوله على إرثها متعلق بقوله كدلالة

الباب الثاني في الأوامر والنواهي وفيه فصول ثلاثة الفصل الأول في
بيان مدلول لفظ الأمر وفيه مسألتان المسألة الأولى أنه أي لفظ الأمر وهو أ م ر
حقيقة في القول الطالب للفعل من غير اعتبار قيد العلو والاستعلاء واعتبر المعتزلة
العلو ويدل عليه لفظ المختصر في أصول الحنفية حيث قال وهو قول القائل لمن دونه افعل
ولم يلزم استقباح العرف قولك أمرت الأمير واستحسان سألته واعتبر أبو الحسين
البصري الاستعلاء وعليه صاحب [illegible] أي عد الآمر نفسه عاليا لأنك لو قلت افعل
للأعلى منك على سبيل التضرع لا يقال إنه أمره ولو قلت على سبيل الاستعلاء يقال
إنه أمره حتى ينسب إلى سوء الأدب فعلم أن مدار الأمر على الاستعلاء ويفسد بهما
أي اعتبار العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون حين استشار قومه في شأن

موسى ماذا تأمرون فإنه أطلق لفظ الأمر مع أن قومه لم يكن عاليا ولا مستعليا قيل
نصرة لمذهب صاحب [illegible] يجوز أن يكون فرعون جعل قومه مستعليا في هذا المقام
إما للتعظيم وإما لأنه حين رأى نفسه محتاجا إليهم وإما لحيرته ودهشته وخوفه من زوال ملكه
حتى نسي ما كان يدعو به نفسه ربكم الأعلى فاستعظمهم رجاء أن يهدوه إلى المستقر
ملكه وأما العلو فإن علوه كان بيده من على الحقيقة أو غير ذلك من أسباب الاستعلاء
مع هذه الاحتمالات لا يفسد شرط الاستعلاء المرضي بالدليل وليس حقيقة في
[illegible] في الفعل وهو مذهب الحنفية دفعا للاشتراك فاستعماله في الفعل يكون مجازا لأنه
خير من الاشتراك وقال بعض الفقهاء الشافعية إنه مشترك فيه وفي الفعل لأنه يطلق عليه
أي على الفعل مثل قوله تعالى وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وما أمر فرعون برشيد والأصل
في الإطلاق الحقيقة فيثبت الاشتراك قلنا المراد في الآيتين الشأن مجازا والأولى من الآية
الأولى أن يكون فعل الله واحدا وليس كذلك بل له أفعال فعلنا أن شأننا في
واحد وهو أنا إذا أردنا شيئا أن نقول له كن فيكون في لمح البصر وفي الآية الثانية [illegible]
الحمل على الشأن أشمل لمذمته لأن الشأن أعم من الفعل [illegible] أن المراد الفعل لكن لا
كونه فعلا بل لكونه شأنا [illegible] الأصل الحقيقة قلنا نعم لكن المجاز خير من الاشتراك
قال أبو الحسين البصري لفظ الأمر مشترك بين أمور خمسة فإنه إذا قيل أمر فلان تردد بين
القول والفعل والشيء والصفة والشأن وهو أي التردد آية الاشتراك قلنا لا نم
التردد بل يتبادر القول إلى الذهن فيكون حقيقة فيه فقط وهذا المنع يبطل [illegible]
للمشترك لاطراده في كل مشترك السند وجوابه منع اطراد المنع فإن من المشترك
ما لا يمكن دعوى تبادر أحد معانيه كالجون والقرء قلنا يتبادر أحد المعاني فيكون
لكنه في خزانة الخيال إما لشرطه أو عادة أو غير ذلك وقد يكون لكثرة ورود اللفظ
لهذا المعنى في محاوراته وقد يكون بسبب أن واضع اللفظ لهذا المعنى قبيلة أو غير ذلك من الأسباب

فان قيل يبحث اسباب ساير المص الى جهة من لفظ التردد ولا الى اسباب
تبادر الطرف منه وكل شيء التردد وسلبا التردد في الواقع لكن مع ذلك لو ادعى
احد تبادر احد المعاني ونفي التردد فلا مدفع له فلو كان يريد معقولا للطلب خاصة
المشترك فمع اطراد المنع مكابرة والا فالحق جواب المحشي اما سلبنا ترددك
لكن لا نسلم الاشتراك لتردد الاحاد بل بتردد العامة وهو ممنوع وعليه ينزل جواب المص
فيسقط اعتراض المحشي والجواب عنه لم لما كان الطلب ماخوذا في تعريف الامر بحث عنه في المسئلة
التابعة فقال التابعة الطلب بديهي التصور بحيث لا يلتبس الطلب بالخبر فان كل احد حتى
الصبيان يدرك بفرقه بديهة بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين المفهوم من
الخبر حتى يطلب في مقام الطلب ويخبر في مقام الخبر ويعلم ما يصلح لكل منهما فلولا انه
بديهي التصور لما كان كذلك الجاري عند نظر لانه انما يقتضي ان يكون متصورا بوجه ما
لا بحقيقته قلت ان المص لم يقل ان ماهية الطلب بديهية بل قال الطلب بديهي التصور
وهو اعم من تصوره بوجه ما او بالحقيقة فلا يرد عليه شيء بل يرد على السيد حيث قال فلولا ان
ماهية الطلب بديهية لما صح ذلك وتميز الطلب عن العبارات المختلفة الدالة على ماهية
الطلب لاختلافها باختلاف متعلقها وكذا الطلب غير الارادة خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا
الى ان الطلب هو الارادة قلت ان ارادوا العينية بحسب الاصطلاح فلا مشاحة
وان ارادوا بحسب اللغة والعرف فالارادة يدل على ميل النفس الى المراد سواء صدر
من المريد ما دل على التقاضي الى تحصيل المراد من السامع اولا والطلب يدل على التقاضي
المذكور سواء كان للطالب ميل الى وجوده ام لا صح ان يقال اريد ان تفعل كذا ولا
اطلبه منك واطلب منك ان تفعل كذا ولا اريد ان تفعل فدعوى العينية تحكم لنا
على ان الطلب غير الارادة وجهان الاول ان ايمان الكافر مامور به والامر يستلزم الطلب
الذي يموت على الكفر
او هو القول الطالب وليس ايمانه مرادا لكافر عرف في موضعه ان الارادة والكتبة واحدة

والا ما شاء الله كان قال الله تعالى واذا اراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وان يردك بخير
فلا راد لفضله فلو كان ايمانه مرادا لكان كائنا واذا كان ايمانه مطلوبا وليس بمراد علم
ان الطلب ليس بعين الارادة والثاني ان المهدد لعذره في ضرب عبده اذا قال امره
عندي لانه لا يمتثل امري واراد اظهار عصيانه فانه يامره بامر بحضرة من يلومه على الضرب ولا يريد
ان يفعل العبد ذلك الفعل حذرا من اللوم فقد وجد الطلب من غير الارادة فهو عرفها واعترض
ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم بالتعارض بين مفهومي الطلب والارادة وكلاهما شرطا الارادة
في الدلالة اي في دلالة صيغة الطلب وهو الامر على الطلب فقال الامر كما يرد للطلب يرد
للتهديد ايضا ولا بد ما يميز احدهما عن الاخر فشرطنا الارادة في الطلب ليتميز عن التهديد قلنا
ان دلالة الالفاظ على معانيها انما هي بحسب وضع اللفظ لها وتحقق كونه اي كون الامر مجازا في
التهديد حقيقة في الطلب كاف في الفرق بينهما لانه ان كان مع القرينة فذاك والا فيحمل على
الحقيقة وهو الطلب فلا حاجة الى شرط الارادة الفصل الثاني في بيان مدلول صيغة
اي صيغة الامر وفيه مسائل بحث المسئلة الاولى ان صيغة افعل يرد لستة عشر معنى الايجاب نحو
اقيموا الصلوة الثاني الندب نحو فكاتبوهم ومنه التأديب نحو كل مما يليك فان الادب
مندوب اليه الا ان الندب لثواب الاخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق فلذلك فصله
الثالث الارشاد نحو فاستشهدوا والارشاد لمنافع الدنيا ليس عن تهذيب الاخلاق
الرابع الاباحة نحو كلوا واشربوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار نحو قل
تمتعوا فان مصيركم الى النار والتهديد هو التخويف والانذار ابلاغ التخويف السادس
الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام للمامور نحو ادخلوها بسلام الثامن التسخير
نحو كونوا قردة خاسئين التاسع التعجيز نحو فاتوا بسورة العاشر الاهانة نحو ذق انك انت
العزيز الكريم الاهانة بقوله ذق ولهذا استهزا به حيث قال انك انت العزيز الكريم الحادي
عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا ولهذا قال سواء عليكم الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي

الثالث عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي قال ا[illegible] خلاء الليل من الحالات
الرابع عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين نحو كن فيكون السادس عشر
الخبر اي ورود الامر بمعنى الخبر نحو اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت وعكسه اي
ورود الخبر بمعنى الامر نحو والوالدات يرضعن اولادهن اي ليرضعن وقد يرد الخبر بمعنى
النهي كقوله عليه السلام لا تنكح المرأة المرأة الفائدة انها تجمعه الامر حقيقة في الوجوب مجاز
في الباقي من المعاني الستة عشر وقال ابو هاشم انه اي الامر موضوع للندب وفي الباقي
مجاز وقيل للاباحة وقيل مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقيل للقدر
المشترك بينهما وهو رجحان الفعل على الترك وقيل موضوع لاحدهما لا بعينه اي بامر
الموضوع له وهو قول الامام الغزالي وقيل مشترك لفظا بين الثلاثة الاول الوجوب والندب
والاباحة وقيل بين الاحكام الخمسة فان التهديد والانذار اشعار بالكراهة والتحريم كذا في شرح
المسند وشرح الجاربردي الخمسة الوجوب والندب والاباحة والقدر المشترك بين الوجوب
والندب وهو الرجحان والقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وهو الاذن
لنا على انه للوجوب وجوه خمسة الاول قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اي ما منعك
من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود ذم الله تعالى ابليس على ترك المامور به لان
ما منعك للتوبيخ والذم لا للاستفهام فيكون للوجوب اذ لا يعني بالوجوب سوى استحقاق
تاركه الذم والوجه الثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين
ذمهم بقوله لا يركعون على ترك الصلوة والذم على الترك من لوازم الوجوب فان قيل
انما ذم على التكذيب لا على تركهم المامور به ولهذا رتب العذاب على التكذيب في قوله ويل
يومئذ للمكذبين حيث لم يقل للتاركين للركوع قلنا الظاهر انه للترك لترتب لا يركعون
على اركعوا والويل للمكذبين فان قيل الامر قد يكون للوجوب اذا كان مع قرينة وههنا الفعل
قرينة او حيث الوجوب لا بنفس الامر وح لا يلزم ان يكون الامر للوجوب قلنا رتب الذم

على ترك مجرد الفعل المامور به اي مع قطع النظر عن القرينة فيكون ترك نفس
الفعل علة للذم من غير اعتبار قرينة فدل على الوجوب والوجه الثالث
تارك المامور به مخالف له اي للامر لان الاتي به موافق له والمخالف له على
صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم وليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب
فيكون المامور به واجبا فان قيل لا نم ان موافقة الامر الاتيان بمقتضاه بل
ان الموافقة اعتقاد حقية الامر والمخالفة اعتقاد فساده وانكار كونه حقا لا الاخلال
بمقتضاه فلا يلزم ان تارك المامور به مخالف له قلنا ذلك اي اعتقاد حقيته
موافقة الدليل الامر الدال على ان الامر حق لا له اي لا موافقة لنفس الامر فان موافقة
الشئ تقرير مقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر كان الاعتراف بحقيته تقرير المقتضى
ذلك الدليل اما الامر فلما اقتضى الاتيان بالمامور به كانت موافقة الامر عبارة عن الاتيان
بالمامور به فيكون مخالفته ترك الاتيان به فان قيل لا نم ان المخالف للامر على صدد العذاب
وانما كان كذلك ان لو كان قوله الذين يخالفون فاعلا لقوله فليحذر وقوله ان تصيبهم مفعولا
لكن ليس كذلك بل الفاعل له ضمير مستتر فيه وقوله الذين يخالفون مفعول اي فليحذر
عن الذين يخالفون وح لا يلزم ما ذكرتم قلنا الاضمار للفاعل خلاف الاصل ومع
هذا فلا بد له اي لذلك الضمير من مرجع ولا مرجع هنا فلا يكون الفاعل مضمرا فان قيل المرجع
هو قوله الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون فكيف يومرون بالحذر
عن انفسهم قلنا يجوز ان يكون كل واحد منهم مامورا بالحذر عن صاحبه فيكون كقوله تعالى
ان اقتلوا انفسكم والقصة ان المنافقين كان يثقل عليهم المقام في المسجد فيلوذون
عن الاستيذان للخروج فيخرجون معه متسترين قوله تعالى قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا
اي يخرجون لا يأذن اي متسترين بشخص اخر فليحذر الاية وان سلم جواز حذرهم عن

عن المسهم فيصح قوله ان تصيبهم اي يبقى بلا عامل لان فعل الحذر لا يتعدى الى مفعولين
السيد والطابري والصاحب فتح ان يقول فليحذروا الرجوع الضمير الى الذين يتسللون
قلت يجوز ان يرجع الى كل واحد منهم وان يكون قوله ان يصيبهم بدل اشتمال من الذين
يخالفون والمعنى فليحذر كل واحد من المتسللين عن النبي عن اصابة فتنة المسهم ويخرج
الجواب عن قول المص والشارحين واجاب الشيخ عن قول المص بان قوله ان يصيبهم يجوز ان يجعل
مفعولا له ورد السيد بانه يستلزم اجتماع اصابة الفتنة مع الحذر والطابري بانه ليس فعلا
لفاعل الفعل المعلل قلت يجوز ان يكون مفعولا له بتقدير لفظ الكراهة اي كراهة ان تصيبهم
ومثله كثير في القران يبين الله لكم ان تضلوا قالوا بلى شهدنا ان تقولوا والقى في الارض
رواسي ان تميد بكم بتقدير صاحب الكشاف فيها وفي امثالها لفظ الكراهة وجعلها مفعولا لها
فان قيل فليحذر لا يوجب اي لا يفيد وجوب الحذر لان استفادة الوجوب من الامر
اول المسئلة فالاستدلال به مصادرة قلنا الاستدلال غير موقوف على وجوب الحذر
بل يقول بحسن الحذر عن اصابة العذاب على تقدير مخالفة الامر لان الغالب في مو رات
السابع الحسن وهو اي حسن الحذر على تقدير المخالفة دليل قيام المقتضي للحذر وهو جواز العذاب
اذ لولا جواز العذاب لما حسن الحذر وجواز العذاب يدل على ان الامر للوجوب لان العذاب
لا يجوز الا على ترك الواجب فان قيل سلمنا جميع ذلك لكن لا يلزم ان يكون كل امر للوجوب
لان قوله عن امره مفرد والمفرد لا يعم فلا يلزم منه الا كون بعض احاد الامر للوجوب قلنا انه
عام لان المصدر اذا اضيف كان عاما ولجواز الاستثناء منه قال السيد اذ يصح ان يقال فليحذر
الذين يخالفون عن امره الا مخالفة الامر الفلاني وجواز الاستثناء معيار العموم قلت
ليس في هذا المثال استثناء امر من الاوامر بل استثناء مخالفة من المخالفات فالمثال الصحيح
فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان قولهم جواز الاستثناء معيار العموم
وان كان من مسلماتهم يرد عليه انه ان اراد واجزاء الاستثناء يدل على ان اللفظ كان يحتمل العموم

فسلم لكنه لا يترتب لهم فيه وان اراد وقوعه يدل على ان اللفظ عام قطعا فغير مسلم
لان الاستثناء يجوز عما يحتمل العموم كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر فانه كان يحتمل الاستغراق
وغيره فاذا استثني بعض الاستغراق فاما قبله فلا نعلم ان وقوع الاستثناء يدل على العموم
دون جوازه الوجه الرابع ان تارك المامور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قوله موسى لهارون افعصيت
امري اي تركته وقوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم اي لا يتركونه والعاصي يستحق النار
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ويلزم من هاتين المقدمتين ان تارك
الامر يستحق النار فيكون للوجوب السيد ان هاتين الايتين كما دلتا على ان تارك المامور عاص
دلتا على ان ابليس ما كان من الملائكة قلت كانه لم يتذكر آخر الآية الاولى فيعلم انها ليست
في شان ابليس قال يا ابن ام لا تاخذ بلحيتي ولم يتذكر اول الآية الاخرى فيعلم انها ليست في جميع
الملائكة بل في خزنة جهنم عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم فان قيل لا نم ان تارك
المامور به عاص فانه لو كان العصيان ترك المامور به لتكرر قوله ويفعلون ما يؤمرون لان معنى قوله
لا يعصون الله ما امرهم حج انهم يفعلون ما امروا به قلنا لا نم التكرار بل الاول اي قوله ما امرهم
ماض ان اريد به حقيقة او حال ان اريد به مجازا اي انهم مامورون به في الحال والثاني اي قوله
ما يؤمرون مستقبل فلا تكرار قلت ولو حال والاول ماض والثاني حال او
مستقبل لكان اظهر وقرر الطابري الاول بقوله لا يعصون الله والثاني يفعلون فان اراد به
ما ذكرنا فما ذكرنا اوضح والا فلا وجه له فان قيل المراد من يعص الله ورسوله الكفار بقرينة
الخلود في النار لا تارك الامر فان الخلود لا يكون الا للكفار قلنا الخلود المكث الطويل
لا الدائم فان الخلود يستعمل في المكث الدائم وغير الدائم فيحمل للقدر المشترك حذرا من الاشتراك
والمجاز فلا يلزم تخصيص قوله ومن يعص الله بالكفار الوجه الخامس انه صلى الله عليه وسلم احتج
لذم ابي سعيد الخدري رضي الله عنه وفي كتب الحديث انه ابو سعيد بن المعلى الانصاري على ترك الاستجابة
حين دعاه الرسول صلعم وسوى اي ابو سعيد كان يصلي فلم يجبه فذمه بقوله ما منعك من الاستجابة

فإن هذا الكلام ليس طلبا لفهم العذر فإن الصلاة عذر ظاهر لترك الإجابة بل المقصود منه اللوم
والتوبيخ ولهذا احتج لذمه بقوله استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم وإذا كان ترك الأمر موجبا
للذم خصوصا عند العذر كان للوجوب وقوله بقوله متعلق بقوله احتج احتج أبو هاشم على أنه
للندب بأن الفارق بين السؤال والأمر هو الرتبة فقط فإن هيئة الصيغة من العالي أمر
ومن غيره سؤال والسؤال للندب فكذا الأمر وإلا لكان بينهما فارق سوى الرتبة وهو منتف
بالإجماع قلنا لا نم أن السؤال للندب بل السؤال إيجاب وإن لم يتحقق الوجوب على المسؤول عنه
حيث لا يلزم عليه قبول قول السائل فجعل السؤال إيجابا بعيد إلا أن السائل هو الأدنى
وليس له رتبة الإيجاب فالجواب بالتزام فارق آخر سوى الرتبة بينهما وإنكار الإجماع
أسهل منه أو نقول سلمنا أنه لا فارق بينهما سوى الرتبة لكن لا يلزم منه عدم الفارق بين حكميهما بل
المناسب التفاوت بين الحكمين عند تفاوت الرتبة وبأن الصيغة قال السيد سقط من
قلم الناسخ لفظ وغيره أي احتج غير أبي هاشم على أنه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب
وهو رجحان الفعل بأن صيغة الأمر استعملت فيهما نحو أقيموا الصلاة وكاتبوهم فلو كانت حقيقة
في كل منهما لزم الاشتراك أو في أحدهما فقط لزم المجاز والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون
حقيقة في القدر المشترك وزعم المحشي أنه دليل التأويل وهو عطف على قوله بأن الفارق
وتمامه أن الأقرب أنه للقدر المشترك وهو رجحان الفعل وجواز الترك معلوم بالأصل فرجحان
الفعل وجواز الترك هو الندب قلنا يجب المصير إلى المجاز وإن كان خلاف الأصل لما ثبتنا
من الدليل على أنه للوجوب واحتج المتوقف بأن نعرف معنى فيها أي مفهوم صيغة الأمر إما بالعقل
أو النقل ولا يمكن بالعقل إذ لا مجال للعقل في معرفة اللغات والنقل لأنه لم يتواتر والآحاد
لا يفيد القطع والمسألة علمية فلا بد من القطع فيلزم التوقف قلنا المسألة وإن كانت علمية
لكن وسيلة إلى العمل وهو المقصود منها فيكفيها الظن وأيضا لا نم الحصر في التعرف على العقل
والنقل بل قد يعرف الشيء بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق في معرفة اللغات أن

[قلت م]

[الندب ظ]

الجمع المحلى باللام عام لاستنباط العقل ذلك عن المقدمات النقلية فلم لا يجوز أن يكون
هاهنا كذلك المسألة الثالثة الأمر بعد التحريم للوجوب كما كان قبله وقيل بل للإباحة لنا أن
الأمر يفيد أي يفيد الوجوب لما مر من الأدلة الخمسة وورود بعد الحرمة لا يدفعه أي لا يسلم
أن كونه بعد الحرمة يصلح معارضا وإذا كان لا كما لا يمنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة فكذا
لا يمنع الانتقال منه إلى الوجوب والعلم بجوازه ضروري كما قاله الإمام السيد والجاربردي
المنافاة بين الحظر والوجوب أشد منها بين الحظر والإباحة فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال
جواز هذا قلت هذا كلام على السند سلمنا لكن الدعوى أن العلم بجوازه ضروري فلا يضرنا
أشدية المنافاة قالوا قيل لو كان كما ذكرتم لكان الأمر في قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا
للوجوب لكونه بعد قوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم لكنه للإباحة قلنا ما ذكرتم معارض
بقوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإنه بعد قوله تعالى قل قتال فيه كبير مع أنه للوجوب
ولو تعارضت الآيتان بقيت أدلتنا سالمة عن المعارض فيكون للوجوب قلت هذا عند الخصم
عن صحته إذ لا ترجيح عندهم بكثرة الأدلة فالجواب أنه للوجوب إلا إذا منع مانع وهنا لو قلنا بوجوب
الاصطياد لعاد على الموضوع بالنقض ثم القائلون بكون الأمر بعد التحريم للوجوب متفقون على أن النهي
بعد الوجوب للتحريم بمثل ما ذكروا في الأمر واختلف القائلون بالإباحة بعد التحريم في النهي بعد الوجوب
فبعضهم على الإباحة كالأمر بعد التحريم وبعضهم على التحريم لأن هذا القياس وإن كان يوجب الإباحة
إلا أن بين النهي يوجب التحريم وإذا اجتمع الحرام والحلال يغلب الحرام المسألة الرابعة الأمر
المطلق عن شرط أو صفة لا يفيد التكرار ولا يدفعه بل إنما يفيد طلب فعل المأمور به عن غير إشعار
بالمرة والمرات وقيل للتكرار مدة العمر إن أمكن وعليه الأستاذ أبو إسحق وقيل للمرة و
عليه عامة الحنفية والعموم في بعض الصور من دليل خارج كتكرر السبب شمس الأئمة السرخسي
الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله لأن الأمر يدل على مصدر مفرد لا يقع على العدد
بل هو الواحد الحقيقي وهو المتيقن أو الاعتباري أعني المجموع من حيث المجموع فإن الطلاق

[نعده]

حسن واحد من التصرفات وكثرة الجنايات والاقوال لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل
فيثبت بالنية وفي التلويح لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المعرف بشيء من ادوات
العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري
فهو المطلوب قلت التعدد في المعرف بادوات العموم انما حصل من الادوات لا من المفرد
نفسه والكلام فيه فاذا قيل كل فرد كانه قيل كل فرد فرد ولم نزعم صح انه واحد اعتباري
فلا يحصل مطلوبكم وقيل بالتوقف اي لا الحكم بكونه للتكرار او المرة اما للاشتراك اللفظي بينهما
او الجهل بالحقيقة اي لا ندري ان حقيقته المرة او التكرار المراعي القول بالاشتراك ليس فيه
بالتوقف السيد المشترك بدون القرينة يوجب التوقف وهنا كذلك قلت المشهد عليه و
التوقف في المشترك في العمل لعدم تعين المراد منه والكلام هنا في انه حقيقة في اي شيء
ولم يتوقف هذا القائل فيه بل جزم بانه حقيقة في كل منهما لنا على انه لا يفيد شيئا منهما ولا بد فيه
وجهان وعلى انه لا يفيد التكرار خاصة وجهان فتقرير الاول من الاولين ما قال يتقيد بالمرة
والمرات واقع من غير تكرير ولا نقض اي تناقض فلو كان للمرة لكان يتقيد بها تكريرا وبالمرات
تناقضا ولو كان للتكرار لكان على العكس وحين لم يكن كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما قلت
الكلام في الامر المطلق وذكر المرة والمرات قرينة فلا يستدل به عليه وتقرير الثاني منهما قوله
انه اي الامر ورد مع التكرار مرة كالامر بالصلوة وطلب الايمان به تعالى فللاشتراك ان
ان كان حقيقة في كل منهما والمجاز ان كان حقيقة في احدهما عينا قلت لا دل الدليل على المرة
وهو ان المصدر فرد فيلزم المجاز في التكرار ولا باس وتقرير الاول من الاخرين ما قال وايضا
لو كان الامر للتكرار لعم الاوقات كلها اذ ليس بعض الاوقات اولى فيكون التكليف
تكليفا بما لا يطاق قلت لا نم عدم اولوية بعض الاوقات وهو زمان الامكان ولا يلزم التكليف
بما لا يطاق صح وتقرير الثاني منهما قوله ونسخ كل تكليف بعده لا لجامع بمعنى لو عم جميع الاوقات
لكان ورود كل تكليف بعده بحيث لا يجتمع معه نسخا له لانه يقتضي رفع الاول في بعض الاوقات

ح عدمه اخرى كالامر تحمل حقيقة في العدد مشترك وهو ح

ايضا

وذلك نسخ لكن ليس نسخا بالاتفاق فلا يكون للتكرار قلت معنى التكرار عند القائل به
فعله ما امكن وذلك بان يعود ويتكلف اذ غاية ان ما امكن من الفعل كان اكثر
فصار اقل لكن لا يلزم منه النسخ لان الاكثر لم يمكن واخيا من حيث هو الاكثر حتى يلزم من تغيره
النسخ بل من حيث كونه ما امكن وذلك لم يتغير واحتج القائل بكونه للتكرار بوجوه ثلثة الاول
ما قيل تمسك ابو بكر الصديق رضي الله عنه على التكرار لمجرد الامر بمعنى بقوله تعالى وآتوا الزكوة
بحضر من الصحابة من غير نكير فلو لم يكن للتكرار لانكروا عليه قلت لعله عليه السلام بين تكراره
بالقول بان قال ان قوله تعالى وآتوا الزكوة للتكرار او بالفعل بان ارسل الجباة كل حول
ومع الاحتمال لا يثبت مدعاكم وجواب الحنفية في مثله انه لتكرار السبب والثاني ما قيل النهي
يقتضي التكرار فكذا الامر والجامع كون كل منهما للطلب قلت الاصل ممنوع سلمنا
لكن الفرق بين الامر والنهي ظاهر فان مقتضى الامر وللنهي ومقتضى الامتثال والانتهاء
والانتهاء عن الشيء ابدا ممكن دون الامتثال للمأمور به ابدا ولا يجوز قياس الممتنع على الممكن
والثالث ما قيل لو لم يكن للتكرار لم يرد النسخ لانه لا يتحقق يكون منتهيا بنفسه اذا امتثل مرة فلا يحتاج
الى ناسخ لكن النسخ واقع فيكون للتكرار قلت ورود اي ورود النسخ قرينة التكرار
والكلام في الامر المطلق السيد النسخ قبل الفعل جائز فلا يكون قرينة للتكرار لجواز كونه للمرة
وقد نسخ قبل المرة فلا يدل النسخ على التكرار قلت صح الجواب في النسخ بعد الفعل وحين
لا قائل بالفصل بين الذي نسخ بعد الفعل وقبله بان احدهما للتكرار دون الآخر صح في الكل
بل الوارد على جواب المص انه لو كان النسخ قرينة للتكرار علم بالنسخ انه كان قبل النسخ للتكرار فيكون
التكليف بالتكرار تكليفا للغافل وهو باطل فالجواب الصحيح ان يقال لا نزاع في ثبوت التكرار
بدليل خارج ووقوع النسخ فيما ليس فيه دليل خارج ممنوع والجاري قدر الاحتجاج والجواب عنه
بما لا يلتبس منه يعلم واحتج القائل بالتوقف للاشتراك اللفظي وقيل حسن الاستفسار دليل
الاشتراك وقد استفسر سراقة حين امر النبي عليه السلام بالحج فقال العامنا هذا ام للابد

مقتضى النهي ح

ح

طالع ح

قلت ان الامر للقدر المشترك ويصدق على المرة والمرات بطريق التواطي وقد
يستفسر عن افراد المتواطي كما عن افراد المشترك فلا يدل الاستفسار على الاشتراك
والحقيقة على ان حاصل سواله كان عن السبب اهو للتكرار كالوقت ام لا كالبيت لا عن
موجب الامر واستدل القائل بالمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار يعقل
منه المرة فلو لم يكن للمرة لما تعقلت منه السيد وجوابه ان الامر لما دل على طلب الماهية فامتثال
انما يكون بادخالها في الوجود ولا يمكن باقل من المرة ضرورة فيكون الاتيان بالمرة من ضرورة
الامتثال لا لان مجرد الامر دل عليه قلت الكلام في ان تعقل المرة يدل على انه للمرة وفيما
ذكره لم يتعرض للجواب عنه المسئلة الخامسة الامر المعلق بشرط او صفة مثل وان كنتم جنبا فاطهروا
والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي التكرار لفظا اي لغة ويقتضيه قياسا اي رايا وما هب
لغو راجح على ما هب رايا وعند بعض الحنفية والشافعية يقتضيه اما الاول وهو انه لا يقتضيه لفظا
فلان ثبوت الحكم مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار وعدمه فيثبت التكرار مع مرة كما في الاساس
ويثبت عدم التكرار مع اخرى كما اذا قال المولى لعبده ان دخلت السوق فاشتر اللحم فاشترى
مرة عد ممتثلا فتعلق الامر بشيء لا يدل على تكرار المامور به بتكرر ما علق به ولانه لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق لم يتكرر او قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لم يتكرر الامر بتكرر الشرط
فعلم انه لا يفيد التكرار واما الثاني وهو انه يقتضيه قياسا فلان الترتب على الشرط او الوصف
المناسب يفيد العلية كما سبق فيتكرر الحكم بتكررها قلت التكرر بتكرر العلة ليس من مقتضيات
الامر بل ثبوته بدليل خارج وهو تعبد الشارع ثم ههنا مسئلة ان يقال لو صح ما ذكرتم لوجب ان يتكرر
الطلاق بتكرر الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فيقال وانما لم يتكرر الطلاق بتكرر
الدخول لان المعتبر في الشرع هو تعليل الشارع لا تعليل المكلف فلا يلزم التكرار ههنا لعدم
اعتبار تعليله في الشرع المسئلة السادسة الامر المطلق عن القرينة لا يفيد الفور عند عامة
الحنفية والشافعية والمتكلمين خلافا للحنفية اي لبعضهم منهم الكرخي وعند بعض الشافعية منهم الصيرفي

مطلقا

الا ترى ان لو صرح بالتعليل ... [illegible]

وكذا كل من قال بانه للتكرار ولا يفيد التراخي ايضا خلافا لقوم منهم الجبائيان والبصري والمراد
بالتراخي ههنا التقييد بالمنفصل وما سمع من الحنفية انه للتراخي فالمراد منه عدم التقييد بالحال
لا التقييد بالمنفصل فعلى مشترك بين الفور والتراخي لفظا لكنا على انه للقدر المشترك
بينهما وهو طلب الفعل من غير اشعار بخصوصية الفور والتراخي بما تقدم من الوجهين في انه ليس
للمرة والمرات اولهما انه لو كان لاحدهما لكان تقييده بالفور او التراخي تكرارا او مناقضا
وثانيهما انه يرد للفور وتارة للتراخي فيكون للقدر المشترك دفعا للمجاز والاشتراك واحتج من قال انه
للفور بوجهين الاول بانه قيل انه تعالى ذم ابليس بالترك اي ترك السجود بقوله ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك اي من السجود زمان الامر وهو معنى الفور ولو لم يقتض الفور لم يستحق الذم لان له ان
يقول لم امرتني على الفور قلت لعل هنالك قرينة تقتضي الفور مثل الفاء في قوله تعالى
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا فالدال على الفور الفاء لا الامر والوجه الثاني ما قيل
انه تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اوجب الفور لان امتثال الامر على الفور مسارعة
الى مغفرة وهي واجبة بالاية فالامتثال على الفور واجب قلت فائدته لا من الامر يعني ان
كون الامر للفور مستفاد من قوله سارعوا لا من مطلق الامر والنزاع انما وقع فيه اذ جاز
اقتضاء الفور بدليل منفصل اتفاقا قلت النزاع في ان الامر المجرد عن قرينة الفور للفور
بدليلها لا انه يدل عليه بذاته من غير دليل وسارعوا دليل عليه لا قرينة كالورود وحدث بانه للفور
والدليل المنفصل انما لم يفد اذا وقع على جزئي خاصا واثبت ان جميع الاوامر للفور فلا م انه لا يفيد
واجاب في الحصول عن تمسكهم بالاية بان الاية مجاز لان ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها وليس
في الاية ان المقتضي لطلب المغفرة هو الاتيان بالفعل على الفور قلت الاتيان به على الفور
هو المسارعة الى المقتضي لطلب المغفرة والمسارعة المذكورة واجبة بالاية فالاتيان به على الفور
واجب وان لم يكن في الاية ان المقتضي هو هذا الاتيان ويمكن ان يجاب عن تمسكهم بان المسارعة
كما تطلق على الفعل في اول الوقت تطلق على الفعل قبل مظنة الفوت قال عليه السلام عجلوا

من قال يفيد الفور اراد الوجوب ومن قال يفيد التراخي يريد الجواز حقق

وانظر اذا ظرف لقوله فقعوا وبهذا قرينة اخرى ...

بالصلوة قبل الغروب فالاتيان به في الوقت مسارعة اتفاقي بل على الفور ولا وجه لهذا
الاحتمال لانه تعيم التمسك الوجه الثالث ما قيل لو لم يكن للفور لجاز له التأخير ولو جاز التأخير
فاما ان يجوز مع بدل يقوم مقامه فيسقط عنه قلنا لان البدل قام مقامه او لا معه فلا يكون واجبا
اذ لا معنى بعين الواجب الا ما لا يجوز تركه بلا بدل والتأخير ترك في اول الوقت قلنا لا نم
ان ما يجوز تركه في اول الوقت لا يكون واجبا كالظهر بل عدم جواز الترك في اول الوقت هو
اول مسئلة وجوب الفور والوجه الرابع هو قوله وايضا لو جاز التأخير قلنا لا يخلو اما ان يكون
للتأخير امد وهو كما قالوا ما اذا ظن فوته لو اخره كمرض او كبر سن وهو اي ذلك الامد غير شامل
لجميع المكلفين لان كثيرا من الناس يموتون فجاة قبل الوصول الى ما ظن به فواته فوجب ان لا يكون
الفعل واجبا عليهم وليس كذلك اولا اي وان لم يكن للتأخير امد جاز تركه ابدا فلا يكون الفعل
واجبا اذ لا معنى بعين الواجب الا ما لا يجوز تركه واجب واذا بطل القسمان ثبت عدم التراخي قلنا
كل من الوجه الثالث والرابع منقوض نقضا اجماليا بما اذا صرح به اي بالتراخي كما قال افعل
متى شئت فانه صحيح اتفاقا فلو كان ما ذكرتم صحيحا لثبت الفور فيه لوجود الدليل لكنه ليس للفور
الوجه الخامس ما قيل النهي يفيد الفور حتى يجب الانتهاء على الفور اتفاقا فكذا الامر والجامع
كون كل واحد للطلب قلنا ان النهي انما يفيد الفور لانه يفيد التكرار والعموم في الاوقات
ومن ضرورته الفور والامر لما لم يفد العموم لم يفد الفور الفصل الثالث في النواهي
وفيه مسائل اربع المسئلة الاولى النهي يقتضي التحريم اي تحريم المنهي عنه لقوله تعالى وما نهاكم
عنه فانتهوا امر بالانتهاء فوجب الانتهاء وهو المعني بالتحريم وهو اي النهي كالامر في جميع
ما ذكر في الامر من انه حقيقة في بعض المعاني او في الكل او غير ذلك الا في التكرار والفور
فان الامر لا يفيدهما والنهي يفيدهما اما الفور فلانه فرع التكرار اما التكرار فلان النهي يقتضي
امتناع المكلف عن ادخال ماهية المنهي عنه في الوجود فوجب امتناعه دائما اذ لو اتى به
مرة لكان مدخلا لها في الوجود وفي المسئلة نظر لان الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود

اعم من ان يكون دائما او غير دائم ومقتضى النهي الفور المشترك بينهما لا احدهما بعينه قلنا
بل مقتضاه الامتناع دائما لان الامتناع في الجملة امر عادي للمكلف لا يحتاج الى النهي والمنع للمنع
عبث المسئلة الثانية اعلم ان الفساد في العبادات هو عدم الاجزاء اتفاقا وفي المعاملات
عند الشافعي عدم كونها مفيدا للاحكام واما عند الحنفية فالباطل هو كذلك واما الفاسد فهو ما شرع
باصله دون وصفه ثم اذا ورد نهي عن الحسيات فهو يقتضي القبح لعينه اي اتفاقا فهو باطل
بلا خلاف واذا ورد عن الشرعيات وهي ما يكون لها مع تحقق الحسي تحقق شرعي بالاركان والشرائط
بحيث لو انتفى بعضها لا يحكم الشارع بتحققه كالصوم والبيع مثلا فهو باطل عند الشافعي الا اذا دل
الدليل على انه لقبح غيره فلا يكون قبيحا باطلا كالصلوة في الارض المغصوبة وعند الحنفية النهي عن الشرعيات
مقتضى القبح لغيره فيصح باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل انه لقبح عينه فيكون باطلا كبيع الملاقيح
على ما سمي للشافعي ان ادنى درجات المشروع عنه الاباحة وقد انتفت بالنهي والجواب عنه
ان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه وهو الملك فيقول يصحبه لا بالاباحة وايضا
القبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي ويصير منسوخا وللحنفية ان حقيقة النهي يوجب كون المنهي
ممكنا شرعا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث وامكان المشروعات
لا يكون الا بالوجود الشرعي فيكون صحيحا باصله ثم اذا دل الدليل على ان النهي لذاته او لجزئه بطل
اجماعا كالملاقيح فان الركن معدوم وهو المبيع معلوم انه مجاز عن النسخ لان النهي عن المستحيل عبث
والجامع ان الحرمة سبب لكل منهما وان دل الدليل على ان النهي لغيره فلذلك الغير ان كان وصفا لازما
فعند الشافعي هو باطل ايضا وعند الحنفية صحيح باصله دون وصفه للشافعي ان الاصل في المنهي عنه
البطلان الا عند الضرورة والضرورة متعذرة هنا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح المجاور كالبيع وقت
النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان
بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل وللحنفية ان الاصل في النهي عن الشرعيات صحة
اصله شرعا فيجري على الاصل الا عند الضرورة وهي منحصرة هنا اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه

نهي به

عنه

متعذره

ان ثم

الى الوصف فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاصل اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارج
وذلك كبيع الربوا وصوم يوم العيد وان كان النهي لقبح مجاور لمقتضى كراهته بالاتفاق كالصلوة
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء واذا عرفت هذا فقوله النهي يدل شرعا لا لغة على الفساد
اي فساد المنهي عنه في العبادات عند الشافعي لان المنهي عنه بعينه لا يكون مأمورا به لاستحالة
كون الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك فلا يكون الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمأمور به فلم يخرج
المكلف بالاتيان بالمنهي عنه عن عهدة التكليف فلا يكون العبادة المنهي عنها مجزية وكان
قلنا لا نم استحالة كون الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك بجهتين كالصوم مطلوب الفعل
للثواب ومطلوب الترك للمشقة على ان المأمور به مطلق الصوم لا صوم العيد والمنهي عنه
هو صوم العيد لا مطلق الصوم فلا يكون المأمور به والمنهي عنه واحدا وفي المعاملات يدل النهي على
البطلان ايضا اذا رجع النهي الى نفس العقد او امر داخل فيه اتفاقا او لازم للعقد عند الشافعي
كبيع الحصاة مثال النهي الراجع الى نفس العقد وهو ان يقول البائع اذا رميت الحصاة
على الثوب فالثوب مبيع منك وهو يقتضي اخلالا في نفس العقد لانه مبادلة المال بالمال ولم يوجد
لا قولا ولا فعلا بخلاف بيع التعاطي فانه مبادلة فعلا وبيع الملاقيح وهي ما في بطون الامهات
وهو مثال النهي الراجع الى امر داخل في العقد لانا قلنا ان المبيع ركن وهو هنا معدوم وبيع
الربوا مثال النهي الراجع الى لازم خارج عنه لان الفضل لازم لهذا العقد والنهي راجع الى الفضل
لان النهي في بيع الصور الثلث يدل على بطلان المنهي عنه لان الاولين من الصحابة تمسكوا على فساد
بيع الربوا بمجرد النهي بقوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الذهب بالذهب الا سواء بسواء
من غير نكير من احد فيكون اجماعا سكوتيا منهم على ان النهي عن الربوا دال على الفساد مع انه راجع
الى امر خارج عن العقد فلان يكون دالا عليه فيما يرجع الى نفس العقد او الى جزئه اولى قلت
قد عرف مذهب الحنفية وحجتهم فيه فلا نعيد على انا لا نم الاجماع السكوتي على الفساد وان سلم
فيحتمل صحة اصله لا يمنع انه لا يفيد الاحكام وان رجع النهي الى امر خارج عن العقد مفارق له كا

كالبيع وقت النداء فلا يدل على فساد المنهي عنه اذ لا يلزم من فساد المفارق عن الشيء فساد
ذلك الشيء المسئلة الثالثة مقتضى النهي فعل الضد اي ضد المنهي عنه لا مجرد ان لا تفعل خلافا
لابي هاشم فان المطلوب عنده ترك المنهي عنه حتى لو لم يخطر بباله فعل الحرام ولم يخرج الى الكف ينال
الثواب [illegible] لا عند المتقين لان مقتضاه فعل الضد لان ترك المنهي عنه عدم صرف وان العدم
غير مقدور والقدرة شرط التكليف فلا يكون الترك مقتضى النهي وقال ابو هاشم فيما ادعاه ان
من دعي الى زنا فلم يفعل يمدح على مجرد عدم الفعل من غير ان يخطر بالبال فعل الضد فيكون
مقتضاه مجرد الترك قلت المدح انما يكون على الكف لان احدا لا يمدح على شيء ليس في وسعه
السند فيه نظر لان الكف ترك الفعل ولا فرق بينهما قلت بل الكف فعل اختياري مقدور
يدل على عدم التساوي وعدم الفعل قد يكون طبيعيا غير مقدور لكونه عدما المسئلة
الرابعة النهي اما ان يكون عن شيء واحد او عن الاشياء والثاني اما ان يكون عن الجمع اي عن كل
واحد كالزنا والسرقة فان كل واحد منهما منهي عنه او عن الجمع كنكاح الاختين فان نكاح كل منهما
مباح والجمع بينهما منهي عنه الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول ثلثة الفصل الاول
في العموم العام لفظ مستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد فاللفظ كالجنس يخرج به المفهوم وفعل
الرسول والقياس الجاري المفهوم يجري فيه العموم فالاولى ما يستغرق قلت المعرف
ما يجري فيه العموم اصالة وفي المفهوم بالتبع ثم قيد الاستغراق يخرج العلم والمفرد والنكرة المطلقة
على فرد وقيد الجمع يخرج اسماء العدد والجمع المنكر فانه ليس بعام عند الشافعي وصاحب البديع
عام عند فخر الاسلام ومن تابعه وبقوله بوضع واحد خرج المشترك السند ان كان المراد بما يصلح
له اللفظ ما وضع له اللفظ فمدلوله الحقيقي لا يتحقق العام الا بشرط كون اللفظ موضوعا بازائها
بوضع واحد وان كان المراد جزئيات مدلوله فلا حاجة الى قوله بوضع واحد لاخراج المشترك
فان مدلولاته ليست جزئيات لمدلول اللفظ بل كل منها مدلول اللفظ لا جزئي له قلت
بل المراد اعم منهما وهو ما يصلح ان يطلق عليه اللفظ الدال على الماهية وهو في المشترك الماهيات

لا ترك المنهي عنه

المحلى باللام وضعا فانه موضوع واحد وفي العام الماسة المتخذة الماخوذة معها جميع جزئياتها وقد اي في
الفصل مسائل اربع المسئلة الاولى ان الكل في حقيقته هو ما هو فالدال عليها من غير قيد فيهما
هو المطلق نحو الرجل خير من المرأة وعليها مع وحدة معينة تخصه كاسامة الرجل او نوعه او جنسه
كالعلم والمضمر والمعرف بلام الجنس هو المعرفة ومع وحدة غير معينة النكرة كرجل ومع وحدات
معدودة محصورة العدد ومع وحدات غير محصورة بان يدل على بعض جزئياتها الجمع المنكر ومع كل
جزئياتها العام فان السيد الذي يأتيني فله درهم والمعرف بلام الاستغراق معرفة مع انه
لا يصدق عليه ذلك قلنا الموصول وضع وصلة لوصف المعارف بالجمل فيدل على الاعم
مع وحدة معينة كاول الرجل الذي يأتيني فله والمعرف بلام الاستغراق وان كان مع وحدات
الا ان المجموع من حيث هو واحد معين هو باعتباره معرفة المسئلة الثانية العموم اما ان يستفاد
من اللفظ لغة بنفسه كاي للكل عاقلا او لا مثل اي رجل يأتيني واي شيء عندك ومن للعالمين مثل
من يأتيني فله درهم وما لغيرهم مثل ما تفعل افعل وقيل ما اعم نحو والسماء وما بناها واين للمكان
نحو اين تجلس اجلس ومتى للزمان نحو متى تخرج اخرج او بقرينة عطف على بنفسه اي العام
قد يكون بقرينة في الاثبات كالجمع المحلى باللام نحو الرجال والجمع المضاف نحو عبيدي وكذا اسم الجنس
المحلى باللام نحو ان الانسان لفي خسر والمضاف نحو الاس في العقود عن امره او النفي عطف
على الاثبات اي العام بقرينة قد يكون في النفي كالنكرة في سياقه نحو لا رجل فيها او عرفا عطف
على لغة اي قد يستفاد العموم عرفا مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات
الشهوانية منهن عرفا او عقلا كترتيب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فان هذا الترتيب يدل عقلا على وجوب القطع على جميع من وصف بالسرقة ثم
في الاستدلال على عموم ما ذكر بوجهين وجه يشمل الصور كلها ووجه يخص بالبعض اما الشامل
فقوله ومعيار العموم اي ميزانه جواز الاستثناء اي استثناء بعض الجزئيات واما قلنا
ان جواز الاستثناء دليل العموم فانه اي الاستثناء اخراج ما يجب اندراجه في المستثنى منه

لولاه اي لولا الاستثناء والا اي ولو لم يكن واجب الاندراج لجاز الاستثناء من الجمع
المنكر لكنه لم يجز بالاتفاق فعلم وجوب الاندراج لولا الاستثناء وهو معنى العموم المستغرق
وقد صح الاستثناء في المذكورات نحو اي رجل يأتيني ومن يأتيني الا زيدا فله درهم وما تفعل
افعل الا كذا وكذا الباقي فثبت العموم في الجميع فقيل لو تناوله اي لوجب دخول المستثنى
في المستثنى منه لامتنع الاستثناء لكونه نقضا للكلام الاول قلنا ما ذكرتم من النقض
منقوض بالاستثناء عن العدد نحو علي عشرة الا ثلاثة فان العشرة متناول للثلاثة مع صحة
الاستثناء فما كان جوابكم فهو جوابنا واما المخص بالبعض فما ادعى عمومه
نحو قوله وايضا استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك مثل الزانية والزاني فاجلدوا على
وجوب الجلد على كل من زنى بهذا امتثال لترتب الحكم على الوصف ويحتمل ان يكون مثالا
لعموم المفرد المحلى باللام واستدلت فاطمة رضي الله عنها بعموم الجمع المضاف في قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم على توريث فدك من النبي صلى الله عليه والسلام حتى احتج بقوله عليه السلام
لا نرث ولا نورث لا بمنع العموم واستدل عمر رضي الله عنه بعموم اسم الجنس المحلى باللام
في قوله عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها
عصموا مني دماءهم الحديث على ترك القتال مع مانع الزكوة حتى احتج باخر الحديث الا
بحقها فان الزكوة من حقها لا بمنع العموم واستدل ابو بكر بعموم الجمع المحلى باللام في قوله عليه
الائمة من قريش على الانصار حين قالوا منا امير ومنكم امير وفي قوله عليه الصلوة والسلام
نحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث على فاطمة رضي الله عنها حين طلبت فدك حتى عارضت
بقوله تعالى يرثني ويرث من آل يعقوب ولم تنكر عمومه قلنا [illegible] والظاهر ان دعوى
ابي بكر رضي الله عنه بهذا الحديث وان لم يكن لفظ الانبياء عاما الضمير نحن ونورث [illegible]
استدلال المحق بالحديث على عموم الجمع المحلى باللام ثم على الجملة استدلال الصحابة رضي الله عنهم
بمثل هذه العمومات شائع من غير نكير فحل محل الاجماع وقوله شائع خبر لقوله استدلال المذكور

الثالثة الجمع المنكر لا يقتضي العموم لانه يحتمل كل انواع العدد من الثلاثة والاربعة فصاعدا
ولا يلزم الاستغراق المشروط فيه فلا يكون عاما قال الجبائي انه عام لانه حقيقة في كل انواع
العدد لصحة اطلاقه على الثلاثة والمائة وغيرهما بطريق الحقيقة فيحمل على جميع حقائقه رعاية لجهة
حقائقه مهما امكن وذلك بالحمل على المستغرق فيفيد العموم قلنا لا نسلم انه حقيقة
في كل انواع العدد بل الجمع المنكر حقيقة في العدد المشترك بين انواع العدد فلو حمل على المستغرق
وهو واحد من محتملاته يلزم التخصيص بلا مخصص فيحمل على العدد المشترك قلت لم لا يجوز ان يكون
اشتماله على جميع المحتملات مخصصا المسئلة الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ومن بعضه فلا يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه
بل من البعض وهو مذهب الحنفية وعند الشافعية رحمه الله انه يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه
المتعلقة بالاحكام الشرعية فلا يقتص مسلم بذمي لعدم المساواة بينهما من جميع الوجوه وعند ابي حنيفة
يقتص لقوله تعالى النفس بالنفس وانتفاء المساواة ليس الا من بعض الوجوه فلا يلزم انتفاء القصاص
واختار المص ما هو مذهب الحنفية السيد والجاربردي ويمكن ان يعارض بان لا استواء اعم من
الاستواء من جميع الوجوه ومن بعضها والا انه يدل على نفي الاعم فيكون دالا على نفي الاخص قلت
نعم الا انه يفهم في العرف من مثل هذا الكلام ثبوت التفرقة في الجليل من الشيئين يقال لا يستوي
الرجل والمرأة ولا يستوي الدرهم بالدرهمين لا يتعقل به كونهما اثنين بارفضه معول والآية
تدل على نفي العموم ممنوع للعرف وكذا الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي رحمهما الله في قوله ولا اكل
فانه يعم جميع المأكول عند الشافعي رحمه الله فيصح تخصيصه باكل شيء معين ولم يحنث بغير ما نواه
عند علمائنا الحنفية واختار المص مذهب الشافعي فقال بخلاف لا اكل فانه يعم ويقبل التخصيص
وقاسها على مسئلة مجمع عليها فقال كما لو قيل لا اكل اكلا فانه عام قابل للتخصيص والجامع بينهما
تناولها للكل في الصورتين وقال ابو حنيفة رحمه الله ان قوله لا اكل ليس بعام لان دلالته
على الكل بطريق الاقتضاء ولا عموم له لانه ما يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها وهذا على قول من لم يعتبر

الوقف الشرعي في المقتضي واما على قول من اعتبره فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على
الصحة العقلية وهي على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الاكل
واما الحنث فبكل اكل مع انه ليس بعام لانه مندرج تحت ماهية الاكل لا لان اللفظ يدل على
جميع الافراد منطوقا وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين قوله لا اكل ولا اكل اكلا بان اكلا يدل
على التوحيد لانه صيغة مفرد نكرة واقع في سياق النفي فيكون عاما قابلا للتخصيص بخلاف لا اكل
لان المصدر الثابت في ضمن الفعل هو الدال على الماهية لا على الافراد ولا يدل الفعل على الفرد
بل هو على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما قال المص وهو اي هذا الفرق ضعيف
فانه اي اكلا في قوله لا اكل اكلا للتوكيد ويستوي فيه الواحد والجمع فلا يكون عمومه باعتبار وقوع
النكرة المفردة في سياق النفي بل باعتبار تعلق الماهية وهو مشترك بين الصورتين فيفيد
العموم فيهما قلت كونه للتاكيد لا يوجب الغاء افراده الظاهر بل معنى الافراد يتبادر
الى الذهن فاذا وقع في سياق النفي عم وقد يفرق بان لا اكل نفي الفعل وهو ليس من صيغ
العموم وبان العموم والتخصيص من اوصاف اللفظ والمقتضى ضروري فلا يطرق فيه العموم
والتخصيص وفي العضدية وربما يفرق بان اكلا فيه نكرة صريح وقد يقصد به عدم التعيين
كما هو معنى في نفسه كرايت رجلا وهو معين عند المتكلم لكن لا يتعرض له في تعبيره فاذا
فسر بذلك وخصص باكل العنب كان تعيينا لاحد محتملاته فيقبل بخلاف لا اكل فانه لنفي
الحقيقة وتخصيصه تفسير له بالاحد واستدق الامام هذا الفرق الفصل الثاني
في الخصوص واحكامه وفيه مسائل ست المسئلة الاولى في حد التخصيص اعلم ان قصر العام
على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعي سواء كان المستقل او غيره متصل او غيره
وعند الحنفية ان كان القصر بغير مستقل كالاستثناء والشرط والغاية فهو ليس بتخصيص
وان كان بمستقل اي كلام تام ان كان منفصل فهو نسخ والا فهو تخصيص فالتخصيص
عند الحنفية تبيين ان المراد من العام بعض افراده موصولا بالمستقل وقد يطلقون

التخصيص على المستقل المنفصل مجازا كقولهم تخصيص الكتاب بالاجماع واختار المصنف تبعا
الى الحسين فقال التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عن حكم ذلك اللفظ فالاخراج
كالجنس والباقي للاحتراز عن اخراج الكل كالنسخ واخراج ما لم يتناوله اللفظ كالاستثناء
المنقطع وفرق الامام بين التخصيص والنسخ بان التخصيص جنس تحته انواع النسخ والاستثناء
وغيرهما ولم يرض المصنف بهذا والفرق بينه وبين النسخ انه يكون للبعض من افراد العام واما
والنسخ فقد يكون للكل عاما كان او خاصا وقد يكون للبعض من العام فيكون بينهما عموم من وجه
لصدق التخصيص على الاستثناء دون النسخ لانه غير متراخ وصدق النسخ على اخراج الكل دون
التخصيص واجتماعهما في اخراج البعض متراخيا قال الغزالي رحمه الله التخصيص بيان انه
لم يدخل في اللفظ والنسخ يخرج بعد ما دخل والناسخ شرطه تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه
بل يجب عند البعض والنسخ لا يكون الا بالقول والتخصيص قد يكون بدلالة العقل والقرائن
والتخصيص لا ينفي دلالة اللفظ على ما بقي تحته والنسخ يبطل دلالة المنسوخ والتخصيص قد يجوز
بخبر الواحد والقياس والنسخ لا يجوز الا بالقاطع والمخصص على لفظ اسم المفعول في اكثر الاطلاقات
هو اللفظ العام المخرج عنه وقد يطلق على المخرج من تحت العام ايضا والمخصص على لفظ
اسم الفاعل هو المخرج اسم فاعل ايضا وهو ارادة اللافظ المعتبرة للمراد لانها هي المؤثرة
في التخصيص وقد يقال للدال عليها اي للفظ الذي يدل على ارادة اللافظ انه مخصص
مجازا وقد يطلق على نفس اللافظ ايضا لقيام الارادة به وقد يطلق على من اعتقد
التخصيص ايضا المسئلة الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فان الحكم الثابت
لمتعدد متعدد فيقبله وكذلك المتعدد اما متعدد لفظا مثل اقتلوا المشركين خص منهم
اهل الذمة وهذا القسم قابل للتخصيص اتفاقا او معنى اي المتعدد يكون في مفهوم اللفظ
لا فيه وفيه خلاف الحنفية لان العموم من اوصاف اللفظ عندهم وجمهورهم لا يقولون
بتخصيص العلة وجميعهم بتخصيص المفهوم وهو اي المعنى الذي يقبل التخصيص ثلاثة انواع

فقال م

الاول العلة الشرعية كالطعم مثلا في حرمة الربوا فان التعدد لا يفهم من لفظها بل العقل
يحكم بعمومها حيث يحكم بوجود المعلول كلما وجدت العلة ويجوز تخصيصها كما في العرايا
وهو بيع الرطب على رؤس النخيل بالتمر المجذوذ وان لم يعلم المساواة وهو بيع
جائز في القليل وهو ما دون النصاب مع وجود علة الحرمة وهو الطعم لا في الكثير
لان جوازه ثبت للحاجة قال الشافعي رحمه الله تعالى قول الراوي ورخص في العرية فيتقيد بقدر
الحاجة فخصت بهذه الصورة عن عموم العلة والعرية العطية وهي ان يهب الرجل
ثمر نخلة لرجل ثم يشق على الواهب دخول الموهوب له في بستانه كل يوم
ولا يرضى ايضا خلف الوعد فيعطيه مكانه تمرا مجذوذا بالخرص وهذا عند ابي حنيفة
هبة مبتدأة في التمر ورجوع عن هبة الرطب يسمى بيعا مجازا وليس تخصيصا للعلة
الثاني مفهوم الموافقة فانه ليس بلفظ لكن يستنبط من اللفظ المثبت للحكم معنى عام
ويخصص عند البعض بشرط بقاء حكم الملفوظ على حاله كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه
يستنبط منه حكم عام وهو تحريم جميع انواع الاذى ويخصص عنه بعض انواعه وهو الايذاء لرخص
شرعي مثل جواز حبس الوالد لحق الولد اذا امتنع عنه فان المنطوق بان منافع
التخصيص لجواز ان يقال لا تقل لهما اف واحبسهما لحقك وعند الحنفية لا يجوز
للولد حبس الاب لكن اذا امتنع عن نفقة ولده الصغير يحبسه القاضي فاما اذا بطل
المنطوق بالتخصيص فلا يجوز التخصيص فانه يصير نسخا لا تخصيصا الثالث مفهوم المخالفة
فان انتفاء حكم المنطوق في جميع صور المسكوت عنه عام فيخصص ذلك المفهوم العام
بدليل راجح عليه وهو منطوق آخر كتخصيص مفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
وهو انه اذا كان دون القلتين يحمله سواء كان جاريا او راكدا فخصص بالراكد واخرج
من ذلك المفهوم الماء الجاري وحكم بان الجاري لا ينجس الا بالتغير بمنطوق قوله عليه السلام
الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه قال قيل معنى ان لا يجوز التخصيص

وعند الشافعي رحمه الله وجمهور
المحدثين كما ما بين الجمهور
الكلام على ما نبحث او
انما عبر بهذه العبارة
لكون المسئلة مما فيه
تاتي في العبارة
المسمى مناكف

رحمه الله

بيع التمر بالتمر
لانه الرجحان
اسم لا
لا الحنفية لا
تشترط
الاستثناء لان
الوليد

في شيء من كلام الشارع لانه يوهم البداء ان كان الخطاب امرا ونهيا او الكذب ان كان
خبرا وكلاهما من الشارع محال قلت التخصيص دل على انه لم يرد جميع الافراد فيه
فيندفع توهم البداء والكذب بالخصوص المسئلة الثالثة يجوز التخصيص ما بقي من افراد
العام جمع كثير غير محصور لانه لو خص الى ان بقي واحد لم يكن على ومن القبيح لشياهد قولك
اكلت كل رمان في البيت وفيه الف رمانة ولم تاكل منها غير واحدة وذلك
دليل الامتناع لغة فوجب ان يكون كثيرة وان لم يعلم قدرها اي لا يمكننا ان نعين
تلك الكثرة الباقية آ بثلاثة او اربعة او غيرها هذا ما يفهم من كلام ابي الحسين السيد
وفيه نظر فانه اكل ثلاث رمانات فيها كذلك لان لا يعاب لبقاء الكثرة لكنه يعاب
وكذا في عبارة المص لانه ان اراد بعدم الحصر عدم تناهيها فباطل وهو ظاهر وان اراد
عدم العلم بقدرها فلو علم انها اربعة وجب ان لا يصح وقد صح قلت يجوز ان يكون
مراده بها ما فالاكثر تتعذر الادراك بعددها في اول التوجه اليها وان علم قدرها بعد عدها
يدل عليه قول ابي الحسين لا يمكننا ان نعين تلك الكثرة اي في العام من غير العد وكذا
قول المص غير محصور اي معدود في اول التوجه فلا يرد الثلثة لانه لا يتعسر ادراكها باد ي
النظر ولا الاربعة لا يتعسر فيها ذلك قالت الحنفية والقفال ان العام ان كان جمعا
معرفا جاز تخصيصه الى ان ينتهي الى اقل مراتب الجمع وفي غيره الى الواحد ثم اختلفوا
في اقل مراتب الجمع وذلك قوله وجوز القفال الى اقل المراتب يجوز في الجمع ما بقي
ثلاثة فانه الاقل عند الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله لا اثنان بدليل تفاوت الضمير بين المثنى
والجمع في فعلا وفعلوا وهو يدل على تنافيهما لغة وبدليل تفصيل اهل اللغة بين نوعيهما
واحكامهما من النعوت وغيرها وذلك يدل على ان الاثنين ليس بجمع فيكون اقل
الجمع ثلاثة عندهم واثنان عند القاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق بدليل قوله تعالى
وكنا لحكمهم شاهدين فان عود ضمير الجمع الى داود وسليمان يدل على ان الاثنين

جمع واجيب عنه بنقل اضيف الحكم الى المعمولين اي الحاكم والمحكوم وهم اربعة
السيد والجاري لا يلزم من جواز اضافة المصدر الى احد المعمولين جوازها اليهما معا
قلت لا يدفع الجواز بالقياس بل بالاصل وهنا وجود المانع قال في الكشاف
جمع الضمير لانه اراد بهما والمحكومين وقوله في الجواز حجة وبدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما
[اي قول صاحب الكشاف]
اطلق لفظ الجمع على القلبين فعلم ان الاثنين جمع واجيب عنه بنقل المراد به اي بالقلوب
ميلا المقول والدواعي اي مقول القلب لانه يذكر القلب ويراد به الميل يقال
الناس ذو قلبين وقلب فلان الى موضع كذا قيل فيه نظر لانه مجاز من غير ضرورة
الجاري هذا ضعيف لا بما لا نترك المجاز ههنا بناء على ما ذكرنا من الدليل على انه لا يجوز
اطلاق الجمع على الاثنين قلت لا حاجة الى بنائه على الدليل ابو حنيفة مثل القلب
حركة جرمه من مكانه الى طرف اخر وظاهر انه غير مراد وفي الحصول ليس المراد منه الجارحة
اذ لا يصح وصفها بالصغو فيراد منه الميل السيد وفيه نظر فان المقول لا يوصف
بالصغو الذي هو الميل لا يقال مال الى فلان ميلي ويقال مال قلبي قلت ان
اريد انه لم يسمع قولك لا يسمى اللغة وان اريد انه لا يصح فهو ممنوع فان الميل هنا
بمعنى الداعية ولئن كان بمعناه الحقيقي فهو من قبيل شعر شاعر ومال قلبي ايضا
مجاز كما قلنا فلا فرق وبدليل قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
فان ظاهر الحديث ان الاثنين جمع واجيب عنه بنقل اراد به جواز السفر لانه
عليه السلام كان نهى عن السفر دون الجماعة فتبين ان اقل الجمع في السفر اثنان
واجاب ابن الحاجب بالفرق بين الجماعة والجمع هذا اذا كان العام جمعا معرفا
وفي غيره يخصص الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا سواء كان العام جمعا معرفا
او غيره محتجا بان مراتب العدد في العام متساوية بجواز التخصيص الى بعضها
دون البعض تحكم فاما ان لا يجوز الى شيء منها وهو باطل او يجوز في كل منها وهو

وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم الحكم فان لفظ الجمع مرجح للثلاثة ولفظ المفرد للواحد
كما هو مذهب الجمهور المسئلة الرابعة العام المخصوص عنده مجاز في الباقي بعد التخصيص
سواء خص بمتصل او منفصل لان العام حقيقة في الاستغراق فيكون في الباقي
مجازا والا اي وان لم يكن كذلك بل كان حقيقة في الباقي ايضا يلزم الاشتراك
وهو شر من المجاز قال بعض الفقهاء والحنابلة انه حقيقة مطلقا سواء خص
بمتصل او منفصل لانه يسبق من العام المخصوص الباقي وهو علامة الحقيقة وجوابه
يعلم من الجواب عن فرق الامام وفرق الامام بين المخصص بالمتصل والمنفصل وقال
ان كان المخصص بمتصل غير مستقل كالصفة والشرط والغاية والاستثناء كان حقيقة في الباقي
وان كان بمنفصل مستقل سواء كان عقليا او لفظيا او حسيا كان مجازا لان العام المقيد
بالمتصل كالمقيد بالصفة مثلا مثل قوله اكرم بني تميم الطوال لم يحتمل سوى الطوال
ولم يتناول غيرا فيكون حقيقة فيه بخلاف المقيد بالمنفصل فان العام متناول للافراد
المخصصة من حيث الاطلاق لكونه حقيقة في الاستغراق فاذا اخرج عنه تلك الافراد
كان استعماله في الباقي استعمالا في غير ما وضع له فكان مجازا قلنا ان اردتم
بكونه حقيقة في الباقي انه مع المخصص حقيقة فهو ممنوع كيف والمركب لم يوضع للمعنى
كما مر في اول الكتاب وان اردتم ان العام الذي هو جزء المركب حقيقة في الباقي
فكذلك ممنوع كيف والمفرد متناول غير الباقي ايضا فلو كان حقيقة فيه لم يتناول
غيره قلت سلمنا ان المركب لم يوضع بالوضع الشخصي لكن لم قلتم انه لم يوضع
بالوضع النوعي ولم قلتم انه لا يكفي ذلك في كونه حقيقة السيد والجاري في جواب
المص نظر فان المركب موضوع بوضع اجزائه لاجزاء المعنى وان لم يكن موضوعا عنه
بنفس المعنى قلت وضع الاجزاء للاجزاء هو المراد من وضع المفرد ويلزم التناول
المذكور واما وضع المركب حقيقة فهو ان يكون موضوعا عنه بعينه هذا ما قال الشارح

في المسئلة واما الحنفية فقد قال بعضهم ان اشترط الاستغراق في العام كان الاطلاق
على ما خرج عنه البعض مجازا وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهي حقيقة وفي التوضيح
ان قصر العام ان كان بغير مستقل فهو حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فمجاز فيه
من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول وتمامه في الحنفية المسئلة الخامسة
قال الجمهور العام المخصوص حجة لتمسك الصحابة به من غير نكير وقيل فيه شبهة لاحتمال ان
مدعي اخر بالتعليل وانما اراد بالمخصص ما هو مصطلحهم والا فالمقصود غير المستقل
لا شبهة فيه عندهم وقال المص المخصص بمعين نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة حجة وبمبهم
نحو احلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم ليس بحجة لان اي بعض فرض يجوز ان يكون
هو المستثنى ومنعها اي حجية المخصص بعض عيسى بن ابان وابو ثور وفصل الكرخي
وقال ان خص بمتصل كالاستثناء ونحوه فهو حجة والا فلا لنا على انه حجة مطلقا ان دلالة
اي دلالة العام على فرد منه لا تتوقف على دلالته على الفرد الاخر لاستحالة الدور والترجيح
بلا مرجح بيانه ان دلالة العام على الافراد الباقية لا تتوقف على دلالته على الافراد المخرجة لانها
ان توقفت عليها فاما ان تتوقف دلالته على المخرجة على دلالته على الباقية لزم الدور والا لزم
الترجيح بلا مرجح لان نسبة اللفظ الى كل الافراد على السوية فلم يكن جعل بعضها مشروطا بالاخر
اولى من العكس واذا لم تتوقف دلالته على الباقية على المخرجة فلا يلزم من زوالها اي زوال
دلالته على المخرجة زوال دلالته على الباقية فيدل على الباقية فيكون حجة لوجود العلة
وهي دلالة العام عليها وعدم المانع وهو التوقف المذكور ابن الحاجب لانه توقف السبق بل هو
توقف معية كالمتضايفين السيد لو كان توقف معية كما في المتضايفين لما امكن تعقل احد
الدلالتين بدون الاخرى لكنه امكن قلت لا نم الملازمة لجواز ان يكون بين شيئين توقف
معية في غير المتضايفين في الخارج دون العقل كالانسان مع الكاتب بالقوة ولم يمكن تعقل
احدهما فقط سلمنا لكن لا نسلم قوله لكنه امكن لان تعقل احدى دلالتي العام يستلزم تعقل

وهو المقصود بالمستقل

على دلالته

العام

تنزل لان الكلام في الدلالة في امر عقلي

وهو يستلزم تعقل الدلالة التي هي ثبوت الموضوع لجميع الافراد فلا يمكن تعقل احدهما فقط المسئلة
السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص يعني يجوز الاستدلال بالعام قبل طلب المخصص
وظهوره فاذا ظهر المخصص فالآن لا يجوز فاما طلبه اولا فلا يجب وابن سريج اوجب طلبه اولا
للتحرز عن الخطاء لاحتمال المخصص لنا لو وجب طلب المخصص ثمه لوجب طلب المجاز //
في العمل بالحقيقة للتحرز عن الخطاء لاحتمال المجاز لكن لو وجب طلب المخصص ثمه لوجب طلب
المجاز في العمل بالحقيقة للتحرز عن الخطاء لاحتمال المجاز والجامع الاحتراز عن الخطاء المحتمل واللازم
وهو وجوب طلب المجاز منتف اتفاقا فكذا الملزوم وهو وجوب طلب المخصص قيل
كثرة التخصيصات في العمومات حتى قالوا ما من عام الا وقد خص منه البعض تغلب احتمال
التخصيص بخلاف المجاز ومع الفرق لا يثبت الملازمة قال ابن سريج ان العام وان دل على
ثبوت الحكم في جميع الافراد لكن عارض دلالته عليه احتمال التخصيص ومع احتمال المعارض يبطل
الحجة فلا بد من الطلب اولا قلت لا نم المعارضة بل الاصل يدفعه فان الاصل عدم المخصص
وهو يدفع احتمال التخصيص فتبقى دلالته على العموم سالمة عن المعارضة فيكون حجة الفصل
الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل والمتصل اربعة الاول الاستثناء وهو الاخراج
المذكور اي اخراج بعض ما يتناوله اللفظ عن الحكم بالا غير الصفة ونحوها كحاشا وخلا وعدا
وليس ولا يكون فالاخراج كالجنس وقوله بالا يخرج الصفة والغاية والشرط والادلة
المنفصلة وقوله غير الصفة يخرج مثل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه الا فيه بمعنى غير الصفة
لان التي للصفة لا يخرج اذ المراد بالجمع المنكور جمع لو سكت عن الاستثناء لم يدخل فيه المستثنى
وما لم يدخل لم يخرج قلت لا نم ان الجمع المنكور ما ذكر بل هو جمع لو سكت عن الاستثناء
لم يجب دخوله فيه وصح جاز دخوله اجرائه على ان الا سنا للصفة والصفة من المخصصات
فيكون مخرجا في التوضيح الاستثناء هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه
بالا واخواتها وانما عدل عن تعريف المنهاج اشارة الى مذهب الحنفية ان الاستثناء تكلم

بالباقي بعد الثنيا لا ان ثبت الحكم فيه بطريق المعارضة واما لاذان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض
في الحكم غير داخل حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ فالتناول باق بعد الاخراج
واعلم ان الاستثناء الحقيقي هو المتصل والمنقطع مجاز فلا باس بخروجه عن التعريف وفيه
اي في الاستثناء مسائل اربع المسئلة الاولى شرط الاتصال عادة فلا يضر لاطالة الكلام
والتنفس والسعال في قطع الاتصال ووجب شرط الاتصال باجماع الادباء فانه لو قال
على عشرة ثم قال بعد اسبوع الا تسعة لم يجعلوه عائدا الى ما تقدم واجماعهم في اللغة حجة وعن
ابن عباس رضي الله عنهما خلافه فان المنقول عنه جواز الاستثناء ولو بعد شهر قياسا على جواز
تاخير التخصيص بغيره من المخصصات المنفصلة والجامع كون كل منهما منافيا لما قبله والجواب
عنه النقض بالصفة والغاية فانه لو صح ما ذكره من القياس لزم جواز تاخير الوصف
والغاية بعين ما ذكره لكنه لا يجوز وشرط الثاني عدم الاستغراق فلا يجوز له على عشرة الا عشرة
ثم اذا لم يكن مستغرقا فالمختار انه صحيح سواء كان المستثنى نصف المستثنى منه او اقل او اكثر
وشرط الحنابلة ان لا يزيد المستثنى على النصف من المستثنى منه اي يجب ان لا يكون
المخرج اكثر من الباقي وشرط القاضي ابو بكر ان ينقص المخرج منه اي من نصف المستثنى
اي شرط ان يكون المخرج اقل من الباقي فاستثناء النصف يصح عند الحنابلة دون القاضي
لنا على الجواز مطلقا انه لو قيل عشرة الا تسعة لزم واحد اجماعا فيكون قولهما باطلا بهذا الاجماع
قلت ان كان هذا الاجماع قبل اختلافهما يكون قولهما مخالفا للاجماع ومخالفة الاجماع باطل
عندهما فكيف يتصور منهما هذا القول وان كان في عصرهما فكيف انعقد الاجماع مع مخالفة
اهل الحل والعقد وان كان بعدهما فان كان من مذهبهما ان الاجماع اللاحق
يرفع الاختلاف السابق فيكون قولهما باطلا على قولهما فكيف ينقل عنهما وان كان من
مذهبهما ان الاجماع لا يرفع الاختلاف السابق فكيف يحتج بهذا الاجماع عليهما وهو عندهما
ليس بحجة ولنا على القاضي خاصة في نفي اشتراط كون المخرج اقل من الباقي استثناء الغاوين

المخلصين

من المخلَصين في قوله تعالى حكاية عن ابليس ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين فان الغاوين استثنى من المخلصين لان عباد الله الذين لا تسلط لابليس
عليهم لا يكونون الا المخلصين وبالعكس اي واستثناء المخلصين من الغاوين في قوله تعالى
حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين استثنى من
الغاوين المعبر عنهم بالضمير في لاغوينهم فحاصل الآية الاولى ان العباد كلهم مخلصون الا متبعي
ابليس فانهم غاوون وحاصل الآية الثانية انهم غاوون الا المخلصين منهم فعلم من الآية
الاولى ان المخلص الحقيقي ليس الا الباقي بعد الاستثناء ومن الثانية ان الغاوي الحقيقي
ليس الا الباقي بعد الاستثناء فنقول لا يخلو اما ان يكون افراد المخلص الحقيقي اكثر في الواقع
او الغاوي الحقيقي اكثر او تساويا فان كان المخلصون في الواقع اكثر فالآية الثانية حجة على الحنابلة
والقاضي لان المخرج اكثر من الباقي وان كان على العكس فالآية الاولى حجة عليهم لذلك وان تساويا
فيكون الآيتان حجة على القاضي خاصة لان الحنابلة يجوزون استواء الباقي للمخرج ولما كان الاستثناء
في الآيتين حجة على القاضي على التقادير الثلاثة ولا يكون حجة على الحنابلة على احتمال استوائهما قال
وعلى القاضي خاصة واذ قد عرفت ما لخصت فاعلم ان السيد قال هكذا فلو وجب ان يكون
المستثنى اقل من نصف المستثنى منه لكان كل واحد من المخلصين والغاوين اقل من نصف الآخر
وانه باطل ثم قال واعلم ان ما يرد على القاضي يرد على الحنابلة ايضا اذ يلزم من الآيتين ان
لا يزيد كل من الغاوين والمخلصين على نصف الآخر فيكون كل منهما اما نصف الآخر او اقل من
نصفه وكلاهما محال انتهى فلا معنى لقوله وعلى القاضي قلت لعله اخذ التقرير من لفظ الشارح
ولم يعلم ان مرادهم من المخلصين والغاوين في المستثنى الافراد الخارجة وفي المستثنى منه مجموع
الافراد اي الخارجة والباقية ووجه الاستحالة فيما اذا كان كل منهما نصف الآخر في حالتي مستثنى
ومستثنى منه لمجيئه عند استوائهما واما الاستحالة فيما اذا كان كل منهما اقل من نصف الآخر فلانه
يستلزم ان يكون كل منهما اقل من الآخر وعلى الاول لا يلزم الا ان يكون كل منهما مثل الآخر

والحق منه انه يلزم على ما مهده السيد الاستحالة على قولنا ايضا فكيف لم يسنده لان عدم الاستغراق
شرط عندنا فكيف يجوز ان يكون كل منهما نصف الآخر او اقل بل كيف يجوز استثناء الغاوين
من المخلصين وبالعكس استثناء متصلا واحدهما ليس من جنس الآخر قال القاضي في تصحيح
مذهبه ان الاستثناء كلوه كالانكار بعد الاقرار خلاف الاصل فلا يكون مقبولا وانما لم يبطله
في موضع الضرورة وهو ما يكثر فيه النسيان فيحتاج الى التدارك والاقل هو الذي قد ينسى
في اول الاقرار كالمقر بالعشرة التي ادى منها شيئا قليلا ونسيه لقلته ثم تنبه له فاداه لو كرم وجب
ان يكون متمكنا من استدراكه فيستدرك بالاستثناء لئلا يصح حقه بخلاف المساوي والاكثر
فانهما ابعد من النسيان فلا يصح فيهما بالاصل وهو نقص هذا الدليل بما ذكرنا من الدليلين يعني لوضح
ما ذكرتم لما صح الاستثناء في الصورتين لكنه صح المسئلة الثالثة الاستثناء من الاثبات نفي و
بالعكس اي من النفي اثبات خلافا للحنفية لانه جعله الشارح قولا خلافا متعلقا بقوله
وبالعكس وقالوا انه من الاثبات نفي مجمع عليه قلت بل الخلاف في الصورتين والاجماع
ممنوع فانه تكلم بالباقي بعد الاستثناء فيهما عند الحنفية لان بين الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة
وهو عدم الحكم والاستثناء من النفي لا يستلزم الاثبات وبالعكس لانه اخص فيقتضي الاستثناء
تناول المستثنى عن محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وما اشتهر بين الادباء انه من النفي اثبات
وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض الصدر اطلاقا للملزوم
على اللازم لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بنفي الصدر وانما وجب حمله على المجاز لما مر من
الدليل على مذهبهم واحتج المحقق على مذهبه وقال لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن من النفي اثباتا
لم يتم التوحيد بقوله لا اله الا الله لانه حينئذ لا يكون مثبتا للاله تعالى بل نفى الالهة عن غيره فقط لكن
التوحيد تم به اجماعا والجواب عنه ما قال في الشرح ان معظم الكفار كانوا مشركين وفي عقولهم وجود
الاله ثابت لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فسيق الكلام لنفي
الغير يلزم منه وجوده تعالى ضرورة فتم التوحيد واحتج الحنفية بقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور

حكم الحكم ٢

٥/ شرح العضد

لان التيمم لا يصح للصلوة الا بالطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لزم صحة الصلوة بالطهور
فقط وهو منتف لجواز انتفاء شرط اخر قلت ان الاستثناء هنا للمبالغة في كون الطهور شرطا
اتم قلت المجاز خلاف الاصل واحتج صاحب الشيخ بدليل تفرده وهو انه لو كان من
النفي اثباتا كان معنى قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ انه يقتله خطأ ولا يجوز
اذن الشرع بالقتل خطأ المسئلة الثالثة الاستثناءات المتعددة ان تعاطفت فيصح على
النص كقولك له علي عشرة الا اربعة والا ثلثة او لم تتعاطف لكن استغرق الاستثناء
الاخير الاستثناء الاول بان يكون الاخير اكثر من الاول كقولك الا اربعة الا خمسة او مساويا له
نحو الا اربعة الا اربعة عادت الاستثناءات كلها الى المستثنى منه المتقدم عليها اعني على الاستثناءات
اما في العطف فللعرف واما في الاستغراق فلامتناع العود الى الاستثناء الاول ففي الصورة
الاولى يلزم الثلثة وفي الثانية واحد وفي الثالثة اثنان والا اي وان لم يكن متعاطفة ولا الاخير
مستغرقا فيعود الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول لانه اقرب اليه من المستثنى منه
مثل قولك علي عشرة الا تسعة الا ثمانية هكذا الى الواحد يلزم خمسة لان المخرج من الاثنين واحد
منفي واحد فيكون هو المخرج من الثلثة منفي من الثلثة اثنان فيكون المخرج من الاربعة منفي
اثنان فيكون المخرج من خمسة منفي ثلثة فهي المخرجة من ستة منفي ثلثة وهي المخرجة من سبعة
منفي اربعة وهي المخرجة من تسعة فيبقى خمسة وهي المخرجة من العشرة فيبقى خمسة والاصل ان يحط
المنفي من المثبتات فالمثبتات هنا التسعة والسبعة وكل ما هو فرد ومجموعها خمسة وعشرون
والمنفيات العشرة والثمانية وكل ما هو زوج ومجموعها خمسة وعشرون والمنفيات العشرة
والثمانية وكل ما هو زوج ومجموعها ثلثون فيحصل المطلوب المسئلة الرابعة قال الشافعي
الاستثناء المتعقب للجمل كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
يعود الاستثناء الى الكل حتى يسقط رد الشهادة بالتوبة عنده كما يسقط الفسق بها

من ثمانية فيبقى اربعة وهي المخرجة

والحد

وخص ابو حنيفة رحمه الله الاستثناء بالاخيرة من الجمل حتى يسقط الفسق بالتوبة ولا يسقط
رد الشهادة والجلد بها وتوقف القاضي ابو بكر من الاشاعرة والمرتضى من الشيعة في رجوع
الاستثناء لكن توقف المرتضى لكونه مشتركا بين كونه عائدا الى الكل او الاخيرة والقاضي
لعدم القطع بكونه مشتركا او متواطئا ولا خلاف بينهما وبين الحنفية في الحكم فانهما لا يعيدان
حكم الاستثناء في غير الاخيرة ايضا لكن لعدم ظهور تناولها والحنفية لظهور عدم تناولها وقيل
ان كان بينهما اي بين الجملتين تعلق فللجميع مثل اكرم الزهاد والفقهاء واتق عليهم الا المبتدعة
والا فللاخيرة في المحصول ان الجملتين ان كانتا من نوع واحد بان يكون كل منها انشائية او خبرية
وتعلق احدهما بالاخرى بان كان حكم احدهما مضمرا في الاخرى كقولك اكرم الزهاد والفقهاء
الا المبتدعة او كان اسم احدهما في الاخرى كقولك اكرم الفقهاء واتق عليهم الا المبتدعة
كان الاستثناء عائدا الى جميع الجمل لان الجملة الثانية لا تستقل بدون الاولى فوجب
رجوع حكم الاستثناء اليهما وان لم يكونا كذلك بان يكونا من نوع واحد ولم يتعلق احدهما
بالاخرى كقولك اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال او لا يكونا من نوع واحد كما اذا لم يكن
الاولى امرا والثانية نهيا والثالثة خبرا فالاستثناء مختص بالاخيرة لان الظاهر ان الاشتغال
عن جملة مستقلة الى مستقلة اخرى لا يقع الا بعد تمام الغرض من الاولى لنا على ان رجوع
الى الجميع مطلقا الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط
وغيرهما كالظرف نحو اكرم الزهاد واعط العلماء جالسين او ان جاءوا جالسين او يوم الجمعة
فانها تعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع ان كلا منهما مخصوص غير مستقل قلت
لا نم ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في شيء من المتعلقات بدون القرينة
بل مذهبنا ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فان عطف الجمل لا يقتضي شركة
في الحكم نحو جاء زيد وذهب عمرو ولا في الاعراب لجواز ان لا يكون للاولى اعراب مع ان
وضع العطف للتشريك في الحكم والاعراب الذي هو عكس بعد التشريك فيما لم يوضع للتشريك فـ

الجملة
ولو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لا يتم من الجملة الاولى

في موضع ونحو تقييد الحكم على ان الفارق بين المفسر والمفسر علة ظاهر بالنسبة الى الآية فان الجمل في الآية مختلفة امرا ونهيا وخبرا وفي مثل الصورة مختلفة ولا يلزم من الاشتراك في المتعلقات الاشتراك في المتعلقات التي اشير في التوضيح قيل من طرف الحنفية ان الاستثناء خلاف الدليل لكونه انكارا بعد الاقرار فالاصل ان لا يعود الى شيء من الجمل لكنه خولف بهذا الاصل في الجملة الاخيرة للضرورة فيبقى الاولى على اصلها وهو العموم واجاب الجارى عنه بان هو لكم الضرورة موجودة لا في غيرها ممنوع وانما يتم ذلك لو لم يكن وضع الاستثناء للعود الى الجميع واما اذا كان كذلك فلا يصح ونقول لا يجوز ان يكون موضوعا للعود الى الجميع قلت الوضع للعود الى الجميع امر محتمل وكون الاستثناء خلاف الاصل محقق ولا يعارض المحتمل المحقق وايضا الحنفية هم المانعون ضرورة العود الى الجميع في الحاصل فالمنع عليهم غير موجه واجاب المص عن استدلال الحنفية بقوله قلت ما ذكرتم في اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منقوض بالصفة والشرط فان كلا منهما مخصص وهو خلاف الاصل مع عودهما الى الجميع اتفاقا فلو صح ما ذكرتم لما كان كذلك قلت لا نم الاتفاق اما في الشرط فلانه اذا ذكر انشاء انه في آخر الصك يعود الى الاخير عند ابي يوسف رحمه الله سلمنا لكن الشرط في التقدير مقدم ولا يلزم من عود المقدم الى الجميع عود المؤخر سلمنا لكن قال القاضي العضد هذا يرجع الى القياس في اللغة وهو باطل واما في الصفة فلانه قال المراغي انها كالاستثناء تعود الى الاخيرة عند الحنفية وايضا الاستثناء انما يتعلق بالجملة والصفة انما تكون للمفرد فاختلفا في المتعلق فلا يلزم من عودها الى الجميع عوده وايضا الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس عندكم مطلقا والصفة والشرط قد لا تقولون بهما اذا خرجا مخرج الجواب او العادة فهو داخل في كونه خلاف الاصل فلا يلزم من عودهما الى الجميع عوده فالوضع في التوضيح صرف الاستثناء الى الكل في آية القذف في عامة الفعل لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب هم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار وقد صرف الشافعي رحمه الله الاستثناء الى الكل وقطع قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله تعالى فاجلدوا

حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا والى قوله واولئك هم الفاسقون لا الى قوله فاجلدوا اتفاقا فالمذهب عنده ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى قوله واولئك وذكر في التلويح ان الامام لم يجعل الشافعي رحمه الله عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل والامام يسقط الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو وعند وقوع ذلك يسقط الحد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قلت رد الشهادة ايلام كالضرب بل هو اشد في كونه زاجرا للكريم الخير الذي يقع الشهادة عن الناس الحد للسفيه الغبي فلم لا يناسب الحد والمقصود من قوله ولا تقبلوا وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالحد لا مجرد حرمة فعل كما زعم الشارح ان معنى النهي فعل الصغيرة لا علم ان رد الشهادة يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالحد علم انه حق العبد ايضا فما دل على ان الحد لا يسقط بالتوبة دل على ان الرد كذلك فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم الاصلاح طلب العفو فلا يسقط الحد بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح لان العفو فعل المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلم يكن الاستثناء مصروفا الى الكل التالي من المخصصات المتصلة الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر ومعنى توقف تاثيره عليه انه لا يكون التاثير مع عدمه فدخل فيه نفس المؤثر واجزاؤه وشرائطه وشرائط تاثيره وبقوله لا وجوده اي وجود المؤثر خرج نفس المؤثر واجزاؤه وشرائطه اما خروج المؤثر وشرائطه فلتوقف وجود المؤثر عليها واما نفس المؤثر فلان المؤثر لا يكون مع عدم نفسه فيكون متوقفا على نفسه

عدم قبول الشهادة

ابدا م

هذا المعنى فلم يبق في الحد الا المحدود قلت وبتقريرنا هذا سقط ما قال السيد
ينتقض الحد بوجود المؤثر فانه يتوقف عليه اثر المؤثر لا وجوده اذ الشيء لا يتوقف على نفسه
مع انه ليس بشرط واعلم ان الشرط قد يكون شرعيا كالاحصان لوجوب الرجم وقد يكون
لغويا مثل ان دخلت الدار فانت طالق وقد يكون عقليا كمماسة النار للاحراق
وليس القسم الثالث من مقاصد الكتاب فلا يشكل بجزء الواجب فانه شرط العلة
مع انه لا يتوقف اثر العلم القديم عليه فان العلم ليس بصفة مؤثرة وفيه اي في الشرط
مسئلتان الاولى الشرط ان وجد دفعة سواء كان واحدا او مركبا فذاك اي يوجد
المشروط عنده والا اي وان لم يوجد دفعة فلا بد وان يكون مركبا وحينئذ فالشرط اما ان يكون
وجود ذلك المجموع او عدمه فان كان وجوده فيوجد المشروط عند تكامل اجزائه وان كان
عدمه فيوجد المشروط عند ارتفاع جميع اجزائه ان شرط عدم كل جزء او ارتفاع جزء منها
ان شرط عدمه اي عدم المجموع من حيث هو المجموع المسئلة الثانية اذا تعدد الشرط
على سبيل الجمع فانه يوجد المشروط عند وجودهما نحو ان كان زانيا ومحصنا فارجم فوجوب الرجم
يحتاج اليهما وان كان سارقا او نباشا فاقطع يده فانه يكفي في وجوب القطع احدهما
اذ تعدد الشرط على سبيل البدل وان شئت فسالم وغانم حر وشئت عتقا اذ تعدد
المشروط على سبيل الجمع وان قال او غانم يعتق احدهما لا على التعيين فيعين ايهما شاء
لانه تعدد المشروط على سبيل البدل الثالث من اقسام المخصص المتصل الصفة
مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وهي كالاستثناء فانها ان ذكرت عقيب شيء
واحد تعود اليه وان ذكرت عقيب شيئين قال الفاضل الرازي تعود اليهما عند
الشافعي رحمه الله والى الاخيرة عند الحنفية وقال الحكمي انه اعتبار عودها اليهما
السيد في المثال المورد في المتن للعام المخصوص نظر لانه لم يعد التنكير
في الاثبات من صيغ العموم قلت ليس المخصص الا اخراج بعض ما يتناوله

علتها

اللفظ وهو لا يقتضي العموم المصطلح بل مطلق التناول ولهذا عد الشرط والغاية
من المخصصات مع انه لم يسبق فيهما عام مصطلح وكونها عن مسعود من صيغ
العموم لا ينافي عمومه وفي الفوائح انه عام على سبيل البدل الرابع الغاية
اسم كتاب
وغاية الشيء هي طرفه ومنقطعه وصيغتها حتى والى وحكم ما بعدها خلاف حكم ما قبلها لانه لو بقي
حكم المغيا فيما وراء الغاية لم يكن الغاية غاية ومقطعا مثل ثم اتموا الصيام الى الليل
فانه يفيد انقطاع الصيام عند الليل فيحرم صوم الوصال ومما يظنه ان يقال فوجب
ان لا يجب غسل المرافق لكونها غاية في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فقال ووجوب غسل
المرافق للاحتياط لاشتباه عظم العضد بعظم الذراع فلا يعرف الخروج عن عهدة الواجب
الا به فيكون واجبا لكونه مقدمة الواجب لا لكون ما بعد الغاية موافقا لما قبلها ولاحتمال
ان يكون الى هنا بمعنى مع كقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وفي التوضيح ان الغاية
ان كانت غاية قبل التكلم بها اي يكون طرفا في الواقع لم يدخل تحت المغيا نحو بعته الى
هذا الحائط والا فصدر الكلام ان لم يتناولها فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فانها غاية
لمد الحكم وان تناول فيدخل تحت المغيا نحو الى المرافق فانها لاسقاط ما وراءها
والمنفصل من المخصصات هو ما لم يتعلق بالعام تعلقا لفظيا ثلاثة الاول العقل كقوله
الله خالق كل شيء فالعقل خصص ذاته تعالى من لفظ الكل والثاني الحس مثل قوله تعالى
واوتيت من كل شيء فالحس خصص الشمس والقمر من ذلك الكل وفي كتب الحنفية
وقد يخصص بالعادة كقوله لا اكل راسا يخصص منه راس العصفور والثالث الدليل
والفرس والكرسي ونحوها
السمعي وفيه مسائل نسخ الاولى الخاص اذا عارض العام يخصصه سواء علم تاخره اي
تاخر الخاص عن العام ام لا وذلك بان يعلم تقدم الخاص او يعلم المقارنة او جهل التاريخ
وابو حنيفة رحمه الله يجعل المتقدم منسوخا والخاص المقارن مخصصا ويتوقف حين جهل
الا ان يكون احدهما يرجح ما يفيده من جواز العمل به احتياطا والمشهور في كتب الحنفية

لا تكون

بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك كذا في التوضيح

فيهما او احتمل التاريخ انه يحمل على المقارنة ويثبت المعارضة في قدر ما تناولاه فيتساقطان
ويبقى العام في الباقي قطعيا والوجه المذكور غير مذكور في كتب المشهورين لنا على كون الخاص
مخصصا للعام متأخرا او متقدما او جهل التاريخ ان تخصيص العام بالخاص اعمال الدليلين
وهو اولى من اهمالهما او اهمال احدهما فان لم يعمل بشيء منهما لزم الاول وان عمل بالعام
لزم الثاني فوجب القول بالتخصيص قلت لا نم انه اذا تأخر العام يكون التخصيص اعمال
الدليلين لان احد الدليلين هو العام وقد ابطلتم عمومه والعمل باطلاقه مقتضى التأخر
وهو دليل الرجحان بل يقول النسخ اعمال الدليلين في جميع الافراد بالنسبة الى الزمانين
وفي التخصيص اهمال العام في بعض افراده واعمال الدليلين في جميع الافراد اولى من
اهمال احدهما ولو في بعض افراده ثم اعلم انه يصح التخصيص متراخيا عند الشافعي رحمه الله
ولا يصح عند ابي حنيفة رحمه الله بل المتراخي ناسخ عنده بناء على ان التخصيص بيان تغيير عند الحنفية
لان العام قطعي في الكل عندهم فيكون التخصيص تغيير موجبه وبيان التغيير لا يصح الا موصولا لا
متراخيا وهو بيان تفسير عند الشافعية لان العام عندهم دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض
فبيان انه البعض يكون تفسيرا وبيان التفسير يصح متراخيا اتفاقا المسئلة الثالثة يجوز
تخصيص الكتاب به اي بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا وفعلا والاجماع والدليل على
جواز تخصيص الكتاب بهذه الامور الوقوع اما تخصيص الكتاب بالكتاب فهو كتخصيص
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فان الآية الاولى تتناول اولات الاحمال وغيرهن فخصصت اولات الاحمال
عنها بالآية الثانية وبقوله عليه السلام القاتل لا يرث وهو سنة قولا والزانية والزاني
فاجلدوا تتناول المحصن وغيره فخصصه برجمه عليه السلام ماعزا المحصن وهو سنة فعلا
وتنصيف حد القذف على العبد ثبت اجماعا وهو يخص قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة هذا ما ذكره الشافعية واما الحنفية فقد ذكر في الميزان

قطعيا

متراخيا

قوله تعالى يوصيكم الله الآية يتناول القاتل وغيره خص القاتل

بعض ما ذكرنا فلعله لم يشترط الوصل في التخصيص او سماه تخصيصا مجازا ولعدم صحة
في بعض المسائل بعض الثقات فاشار الى ان عند الكامل المطلقة منسوخة بقوله واولات
الاحمال واما قوله عليه السلام القاتل لا يرث ورجمه ماعزا فمن المشاهير ومثله
يزاد على الكتاب واما التخصيص بالاجماع فيقول سند الاجماع على تنصيف حد العبد
من المشاهير المسئلة الرابعة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد سواء
خص العام اولا بقطعي اولا ومنع قوم مطلقا وعيسى بن ابان منع ان لم يخصص بقطعي
اولا واذا خصص به جاز التخصيص لانه ظني وهو المختار عند الحنفية لانه صار ظنيا بهذا
التخصيص لاحتمال تعليله فجاز تخصيصه بخبر الواحد لانه يعادل الظني ومنع الكرخي
التخصيص به ان لم يخص بمنفصل يعني ان كان خص بدليل منفصل جاز التخصيص
بخبر الواحد وان خص بدليل متصل او لم يخص اصلا لم يخصصه بخبر الواحد وان خص بدليل
متصل او لم يخص اصلا لم يخصصه بخبر الواحد لنا على جواز تخصيص العام بخبر الواحد مطلقا
ان خبر الواحد حجة ودليل وقد عارض العام فلو خص العام به يكون اعمالا للخاص من كل وجه
وللعام من وجه والا يلزم اهمالهما او اهمال احدهما واعمال الدليلين ولو من وجه اولى قيل
لا نم ان خبر الواحد في مقابلة الكتاب العام حجة ودليل حتى يلزم ما ذكرتم سلمنا لكن اعمال
الدليل الظني انما كان اولى ان لو لم يلزم منه اهمال قطعي في بعض افراده والعام قطعي
عند الحنفية نعم لو خص القطعي بقطعي آخر حتى صار ظنيا باحتمال تخصيص افراد اخر بالتعليل
يجوز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا واحتج المانع مطلقا بوجهين الاول ما قيل قال النبي عليه السلام
يكثر لكم الاحاديث بعدي فاذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق
فاقبلوه وان خالف فردوه وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له فوجب رده فلم يخصص
الكتاب به واذا لم يخصص الكتاب به لم يخصص الخبر المتواتر به لعدم القائل
بالفصل قلنا الدليل الذي ذكرتم منقوض بالمتواتر فانه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب

الحاملة

المشهور متوسط بين الآحاد والمتواتر

يحرم

بالخبر المتواتر لكونه مخالفا له فصار مع انه خبرا بالاتفاق ورد السند جواب المنع بان
المراد بالحديث الذي يجب عرضه على الكتاب هو الحديث الذي لم يقطع بكونه حديثه عليه
كما دل عليه سياق الكلام لا المتواتر قلت فالجواب السالم عن الرد
ان حاصل هذا الحديث انه اذا ثبت المخالفة بين الخبر الظني والكتاب القطعي فذلك
دليل على كون الخبر مردودا وهنا العام ليس بقطعي عند الشافعي في جميع الافراد وكذا
عند الحنفية بعد ما خص بقطعي فيحتمل ان لا يكون الفرد الذي دل عليه الخبر داخلا في العام
فلا يتحقق المخالفة بين الخبر ومثل هذا العام فلا دل على كونه مردودا الوجه الثاني ما قيل
الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع قلت
العام من الكتاب والسنة المتواترة مقطوع المتن لاسناده الى الرسول عليه الصلوة والسلام
قطعا ولكنه مظنون الدلالة على الاستغراق عند الشافعية والخاص الذي هو خبر الواحد
المخالف له بالعكس فانه مظنون المتن مقطوع الدلالة فتعادلا اذ كل منهما مقطوع
من وجه مظنون من وجه قلت هذا الجواب عند الحنفية صحيح في العام المخصوص حتى صار
ظنيا فاما قبل ذلك فلا لانه قطعي المتن والدلالة فلا يخص بخبر ظني الوجه الثالث ما
قيل لو خصص كل من الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لنسخه ايضا لجامع ان كلا منهما
رفع للحكم واللازم باطل اتفاقا فكذا الملزوم قلت لا نسلم ان التخصيص رفع للحكم بل هو بيان
للمراد بالعام سلمنا انه رفع لكنا نقول التخصيص اهون لانه رفع للبعض والنسخ رفع للكل
ولا يلزم من جواز الاهون جواز الاقوى وبالقياس عطف على قوله بخبر الواحد اي يجوز
تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس عند الشافعي ومالك وابي الحسين البصري
ومنع من ذلك ابو علي الجبائي وشرط عيسى بن ابان في جواز تخصيصهما بالقياس
التخصيص اولا بقطعي وهو مذهب الحنفية والكرخي شرط التخصيص اولا بالمنفصل
وابن سريج بالسين المهملة والجيم من اصحاب الشافعي شرط الجلاء في القياس اي يجوز

تخصيص العام القطعي بالقياس الجلي وهو الذي يسميه الحنفية دلالة النص وعبارة المختصر
هو ما قطع بنفي تأثير الفارق فيه واعتبر حجة الاسلام الامام الغزالي رحمه الله ارجح الظنين
يعني العام والقياس ان تفاوتا في افادة الظن فالعمل بارجح الظنين وان تعادلا
فالتوقف وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين فلم يعملا بهما فيما تعارضا لنا على جواز
تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس ما تقدم في جواز تخصيصهما بخبر الواحد
من ان اعمال الدليلين اولى واحتج المانع بوجهين الاول ما قيل القياس فرع
للنص لتوقفه على ثبوت حكم الاصل وثبوته لا يكون بقياس اخر دفعا للدور او التسلسل
فلا بد من ثبوته بالنص ولئن كان بالاجماع فلا بد له من السند فلو خصصنا النص
بالقياس لزم تقديم الفرع على الاصل وهو باطل فلا يقدم قلت ان ما ذكرتم ان صح
فلا يدل الا على امتناع تقديمه على اصله وهو النص المثبت لحكم المقيس عليه فان
فرعيته انما هي بالنسبة اليه لا على كل نص والنص العام المعارض للقياس ليس
مثبتا لحكم اصله فلا يمتنع تقديمه عليه قلت ولقائل ان يقول القياس من حيث هو
مع قطع النظر عن الرجحان يتوقف على النص من حيث هو فلا يقدم عليه لكن الكلام
في ان مثل هذا التوقف هل يمنع التقديم ام لا الوجه الثاني ما قيل مقدماته اكثر
من مقدمات النص لاحتياجه الى بيان العلة واثباتها في الفرع فكان احتمال الخطاء فيه
اكثر فلا يقدم عليه قلت قد يكون الامر بالعكس بان يكون النص العام موقوفا
على حذف واضمار وغيرهما مما يكثر فيه المقدمات دون النص المثبت للقياس فلا يلزم
ما ذكرتم ومع هذا اي مع ما ذكرنا من تساوي الطرفين في احتمال كثرة المقدمات فاعمال
الكل اقرب من اهمال احدهما فصح جواز التخصيص بالقياس وفسر السيد قوله
ومع هذا اي ولو سلم ان الظن الحاصل من العام اقوى لكن مع ذلك التخصيص اولى
اعمالا للدليلين ثم قال وفيه نظر لان احد الدليلين ان كان اقوى تعين العمل به

قلت انما يرد هذا على تفسيره لا على المص على ما فسرنا المسئلة الرابعة يجوز تخصيص
المنطوق اى المنطوق بالمفهوم لانه اى المفهوم حجة ودليل عند الشافعية كالعام فيجب
تخصيص العام به اعمالا للدليلين فسقط بهذا ما قال الامام انما رجحنا الخاص على العام
لكونه اقوى دلالة من العام والمفهوم اضعف من المنطوق فلا يخصصه كتخصيص قوله عليه ال[سلام]
خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه فان الماء عام يشمل القليل والكثير
لكن قلنا ينجس القليل بملاقاة النجاسة وان لم يتغير لانا خصصناه بمفهوم قوله عليه السلام
اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه يفهم منه ان ما دون القلتين يحمل خبثا اى يقبل النجاسة
والحنفية لما لم يقولوا بحجية المفهوم لم يقولوا بالتخصيص به قالوا ينجس القليل بمنطوق لم يحمل
خبثا فان معنى الحديث عندهم انه اذا قل الماء عن ان يبلغ قلتين لا يحمل النجاسة بل ينجس بملاقاة
النجاسة ولا يلزم عليهم ان لا يقولوا بنجاسة ما فوق القلتين الى عشر في عشر بملاقاة النجاسة
لانهم لا يقولون بالمفهوم وانما يقولون بنجاسته بدلالة قوله عليه الصلوة والسلام الماء طهور
الحديث لان اللام فيه للعهد اشارة الى بئر بضاعة وهو كان عشرا في عشر المسئلة الخامسة العام
الذي قررها الرسول عليه الصلوة والسلام بان علمها ولم ينههم عن ذلك مع انه قادر على ال[نهي]
لعام منصوص كعادتهم بيع الاشياء بالدنانير واخذ الدراهم مكانها فقرره عليه السلام
ذلك تخصيص لحديث العام الدال على منع الاستبدال لان سكوته دليل الجواز
والا لنهاهم لانه معصوم عن التقصير في تبليغ الشرائع وتقريره عليه الصلوة على مخالفة
العام تخصيص له يعني ان علم الرسول عليه الصلوة والسلام ان مسلما فعل فعلا مخالفا
للعام ولم يمنعه كان ذلك تخصيصا للعام لان سكوته دليل الجواز ثم ان هذا التقرير
هل يقتضي ثبوت مثله لغير المخالف ام لا فنقول فان ثبت هذا الحديث وهو قوله
عليه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة كان هذا التقرير تخصيصا لغيره
وتعدى الجواز الى غير ذلك المسلم بحكم هذا الحديث ويرتفع حكم العموم عن الباقين وان

لم يثبت هذا الحديث ولم يوجد دليل في حق الغير فالتقرير يكون تخصيصا
للمخالف فقط ويبقى حكم العموم في حق غيره على ما كان المسئلة السادسة خصوص السبب
اى سبب ورود العام لا يخصصه اى العام خلافا للمزني وابي ثور لانه اى خصوص
السبب لا يعارضه اى لا يعارض العموم اذ لا منافاة لو قال الشارع تمسكوا بهذا
اللفظ العام ولا تخصصوه بالسبب فيجب اجراء العام على عمومه لوجود اللفظ وعدم
المانع وفي المغني للخبيصي ان الحكم متى تعلق بسببه وخرج مخرج الجزاء كما روي انه عليه السلام
سها فسجد فهذا يخص بسببه وما خرج مخرج الجواب ان كان لا يستقل بنفسه كنعم
وبلى يختص به اتصالا لانه لا يستقل بنفسه فيرتبط بما قبله ضرورة وان كان مستقلا
فان لم يزد على قدر الجواب فكذلك وان زاد على قدر الجواب كالمدعو الى الغداء
يقول والله لا اتغدى اليوم فعندنا يصير مبتدأ احترازا عن الغاء الزيادة وكذا
عامة العمومات لنزول اسبابها فان آية الظهار نزلت في خولة وآية اللعان في
سعد بن عبادة ولم يخص الحكم بهما وكذا مذهب الراوي وان كان مخالفا للحديث العام
الذي يرويه لا يخصصه كحديث ابي هريرة رضي الله عنه وعليه في الولوغ فانه روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فاغسلوه سبعا
احداهن بالتراب ومذهبه وعليه الغسل ثلاثا لانه اى مذهب الراوي ليس بدليل
فلا يعارض العام فلا يخصصه قالت الحنفية ان مخالفة الراوي قولا او عملا
ان كان قبل الرواية لا يسقط الحديث ويحمل على انه كان ذلك مذهبه قبل ان يسمع
الحديث وكذا ان لم يعرف التاريخ لان الحمل على احسن الوجهين واجب فيحمل
على ان ذلك قبل بلوغ الخبر اليه فاما مخالفته بعد الرواية فمسقطة لانه لا يخلو اما ان
عرف نسخه فيكون منسوخا او عمل بخلافه مع قيام النص فيصير فاسقا او نسي الخبر فيكون
مغفلا وكل ذلك قدح في الرواية فيحمل على انه منسوخ تحسينا بالظن به هذا والمخصص

الخبر التأويل فإذا احتمله فلا يسقط لأن باب التأويل غير منسد كذا في شرح المغني
للمصنف قوله مذهب الراوي ليس بدليل قلت لم يجعل الحنفية مذهب
الراوي دليلا معارضا للعام بل قالوا إنه يدل على أنه عرف انتساخه حسنا
للظن به ودفعا للفسق وغفلته ولهذا قيل من طرحهم خالف الدليل والأوجب تفسيقه
وانقدحت روايته وهو خلاف الإجماع فيعتبر ذلك الدليل وإن لم يعرف بعينه
ويخصص به فهذا ليس الدليل وأجاب المص عنه بقوله قلنا ... باطلة ولهذا
ولم يكن قلت الحمل من الكفاية المحدث خلاف الظاهر فلا يحمل عليه من غير دليل
المسئلة السابعة إفراد فرد لا يخصص يعني تخصيص بعض أفراد العام بحكم
موافق لحكم العام لا يدل على أن المراد من العام هذا الفرد دون غيره مثل قوله عليه السلام
أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله عليه السلام في شاة ميمونة دباغها طهورها فإن الأول
عام يشمل إهاب الشاة وغيرها فإفراد الشاة في الحديث الثاني لا يدل على تخصيص
الطهارة بالشاة خلافا لأبي ثور لأنه غير مناف للعام والمخصص لا بد وأن يكون منافيا
للعام فلا تخصيص والراجح لأبي ثور وقيل تخصيص الشاة يدل على نفي الحكم عن غيرها
بالمفهوم والمفهوم مناف للعام قلت مفهوم اللقب مردود المسئلة الثامنة
عطف الخاص عليه أي العام لا يخصص العام مثل ألا لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد
في عهده اعلم أن المسلم إذا قتل ذميا عمدا لا يقتص منه عند الشافعي تمسكا
بأول الحديث فإن معناه لا يقتل مسلم بأي كافر كان ذميا أو حربيا ولا يقتل
ذو عهد ما دام في عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص فإن تقدير الكلام لا يقتل
مسلم بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر لأنه لو لم يقدر بكافر آخر الحديث يلزم
امتناع قتل الذمي ولو بمسلم وهو باطل اتفاقا ثم الكافر المقدر الذي لا يقتل به
الذمي خاص وهو الحربي فوجب أن يكون الكافر المذكور الذي لا يقتل المسلم به

هو الحربي تسوية بين المعطوفين ورعاية للتناسب بينهما فلا يدل الحديث على امتناع قتل
المسلم بالذمي فيقتل لقوله عليه السلام دماؤهم كدمائنا وأجاب المص عن ذلك
بقوله قلنا التسوية في جميع الأحكام غير واجبة قال السيد إن الحنفية لا يقولون
باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام بل باشتراكهما في المتعلقات
كما ذهبتم إليه في الاستثناء المتعقب للجمل فلا يتوجه ما قاله الشافعية قلت
وإن صح حمل الكلام على وجه يكون فيه رعاية للمناسبة أولى السيد عطف الخاص على العام
في الحديث غير ظاهر إذ المقدر في الجملة السابقة غير المعطوف على المذكور الأولى قلت
بعد العوامل نحو زيد بعمرو وبكر بخالد ولا كلام في جواز عطف شيء على معمولي عامل واحد
وإنما الكلام في العطف على معمولي عاملين فيكون ذو عهد عطفا على مسلم وبكافر المقدر
على بكافر المذكور المسئلة التاسعة عود ضمير خاص إلى بعض أفراد العام في المعنى وإلى
لفظه في الظاهر لا يخصص العام قال الجاربردي خلافا للحنفية ونحن لم نجد ذلك في كتبهم
المشهورة مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن
أحق بردهن فإن المطلقات عام يشمل البوائن والرجعيات والضمير في بعولتهن وبردهن
للرجعيات فقط إذ لا رد في البوائن فلا يوجب تخصيص التربص بالرجعيات
بل يعم الرجعيات والبوائن لأن إعادة الظاهر وإرادة ما ينافي الخصوص لم يلزم منه خصوص
الأول والضمير لا يزيد على إعادته ظاهرا لأنه أخفى في تأديته المقصود وإنما لفظان
ولا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر عنه وظاهره
العموم أن يكون عاما وقد خص فلم يلزم مثله في المرجوع إليه السيد لأنه لو أعاد الظاهر
لا يخصصه فإنه لو قال والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات أحق علم
أن بعض المطلقات غير الأولى لكون اللام للعهد فلزم التخصيص قلت
الثاني إنما يكون غير الأولى في العهد عند عدم القطع على خلافه وهنا الإجماع دل

معطوف ظ مختلفين

على ان بعولة البوائن ليسوا باحق فيكون المعهود بعض المذكور سلمنا العينية لكن
لا يلزم منه تخصيص العام بل تعميم الخاص لان الاولى عام اجماعا فلو كانت الثانية
عينها وهي خاصة لعمت بها اختلف مذهب لما كان المطلق هو الشائع والمقيد
اخراجه من الشيوع جعل هذا ذنابة لتخصيص العام ومعنى حمل المطلق على المقيد الحكم
بان المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد فنقول المطلق والمقيد ان اختلف حكمهما
لا يحمل اتفاقا سواء اتحد الحادثة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل التماس
واطلاق الطعام عن ذلك او اختلفت كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل
واطلاق الاطعام في الظهار وان اتحد الحكمان فان اتحد سببهما اي حادثتهما والحكمان
منفيان لا يحمل اتفاقا مثل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا وان كانا مثبتين
حمل المطلق عليه اتفاقا مثل اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة عملا بالدليلين فان المطلق
جزء من المقيد فالعمل بالمقيد عمل بالمطلق بخلاف العمل بالمطلق هو العمل بالدليلين
لانه يجوز العمل بجميع افراده والمقيد من افراده بل ما ذكرتم هو العمل بالمقيد واهمال
المطلق من وجه حيث لم يجوز اعتاق الكافر مع انها من افراد المطلق والعمل
بالدليلين انما يكون ان لو جوزتم اعتاق الكافر بالنص المطلق والمؤمنة بالمقيد
فالصحيح ما ذكره الحنفية في الاستدلال على هذا المذهب انه لا يتصور ان يكون الحكم
الواحد في حادثة واحدة في حالة واحدة مقيدا وغير مقيد فلا يمكن الجمع بينهما فيجب حمل
المطلق على المقيد اذ في العكس يضيع المقيد والا اي وان لم يتحد سببهما يعني ان اختلفت
الحادثة فان اقتضى القياس تقييده قيد والا فلا نظيره ما لم يقتض القياس تقييد
الصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه ورد في الظهار متتابعا دون اليمين فلم
يوجد علة مشتركة للتقييد ونظير ما اقتضى القياس تقييده قوله تعالى فتحرير رقبة
في كفارة الظهار وتحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل فانهما سببان لتحرير الرقبة وفي

وفي الظهار مطلق وفي القتل مقيد بالايمان ووجد علة مشتركة بينهما كرامة الرقبة مثلا
فقيد بالقياس وهذا الحمل مذهب الشافعي رحمه الله خلافا لابي حنيفة رحمه الله وكذا الخلاف
فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في السبب او الشرط مثل ادوا عن كل حر وعبد ادوا
عن كل حر وعبد من المسلمين لا نكاح الا بشهود لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
الحاصل مذهب ابي حنيفة رحمه الله غير صحيح لانه وافقنا في كون القياس حجة فوجب الحمل
والجواب عنه انه انما يكون القياس حجة اذا لم يكن ثمة نص وههنا حكم المطلق منصوص
فلا يصح القياس قال في التلويح المعتدي وجوب القيد يدل على وجوب المطلق اعم
من ان يكون في ضمن المقيد او غيره قلت المطلق باطلاقه يدل على جواز غير المقيد
ووجوب القيد ينافيه فلا يثبت بالعكس ما ساق النص الثالث الرابع
في المجمل والمبين وفيه فصول ثلاثة الاول في المجمل وهو عند الشافعية اللفظ المتساوي
الدلالة بالنسبة الى المعاني المتعددة وعند الحنفية هو ما ازدحمت فيه المعاني حتى لا يدرك
الا ببيان من جهة المجمل وهو اخص مطلقا من تفسير الشافعية وفيه اي في المجمل مسائل ثلاث
الاولى في اقسامه وهي ثلاثة فنقول اللفظ اما ان يكون محتملا بين حقائقه وهو المشترك
كقوله تعالى ثلثة قروء لانه موضوع بازاء الطهر والحيض او يكون محتملا بين افراد حقيقة واحدة
وهو المتواطي مثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان مدلول البقرة متعين
والاجمال بالنسبة الى افراد حقيقته فانه اريد معينة منها وقد يحتمل او يكون
محتملا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة وتساوت مجازاته وتكافأت وتماثلت
بحيث لا يكون لاحدها رجحان فان ترجح واحد من مجازاته حمل عليه والرجحان انما يكون لانه
اقرب الى الحقيقة من سائر المجازات كنفي الصحة من قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم ينو الصوم من الليل فان نفي صورة الصلوة
والصوم قرينة على عدم ارادة الحقيقة وحمله على نفي الصحة راجح لكونه اقرب الى الحقيقة

حلوا

التي هي نفي الذات من نفي الفضيلة قلت والحنفية حملوا الحديث على نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ اطلاق الكتاب وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر ومن شهد منكم الشهر فليصمه بخبر الواحد اولانه اي رجحان احد المجازات اما لانه اظهر عرفا او اعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الاكل من قوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الخطاء والنسيان لما كانا واقعين في الامة علم ان الحقيقة غير مراده ورفع الحرج والمواخذة كان اظهر المجازات لانه المتبادر فحمل عليه وايضا لما كانت حرمة الاعيان غير معقوله وتعددت المجازات في حرمت عليكم الميتة كحرمة المس وحرمة الروية وحرمة الاكل وغيرها كان اعظم مقصودا فحمل عليه وهو هذا التقرير قال بترجيح واحد والضمير في عليه راجع الى الواحد الراجح وفي الكلام لف ونشر كما ترى وفي الكشف اكثر اختلفوا في التحريم المضاف الى الاعيان فذهب فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب الميزان الى ان ذلك بطريق الحقيقة وذهب بعض اصحابنا العراقيين الى ان المراد تحريم الفعل واليه ذهب عامة المعتزلة وذهب قوم الى ان الحرمة لا تكون وصفا للعين فلا بد من اضمار فعل فهو مجمل لانه غير متعين وتمسك الفريق الثاني بان العرف دل على ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه كما تقول بيع وصف العين بالحرمة حقيقة ومعنى اتصافها بالحرمة خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا فاذا انتفى الفعل لحقيقة لا مع للاضمار ولان الحرمة عبارة عن المنع لغة والمنع نوعان منع الرجل عن الشئ كقولك لغلامك لا تاكل هذا الخبز ومنع الشئ عن الرجل بان يرفع الخبز من بين يديه فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان من قبيل الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني المسئلة الثالثة قالت الحنفية وامسحوا برؤسكم مجمل لان اكتفاء النبي عليه الصلوة والسلام بالناصية كما في حديث المغيرة دل على ان الكل ليس بمراد فيكون البعض مرادا وليس ذلك البعض اقل ما يطلق عليه اسم المسح والا

بعذر

لما امر الله تعالى بالمسح لحصوله في ضمن الامر بغسل الوجه فيكون الآية مجملا في حق تعذر ذلك البعض وحديث المغيرة صار بيانا له وقالت المالكية تقتضي الكل لان الراس اسم للمجموع والباء صلة كلام والحق عند الشافعي رحمه الله ابو حنيفة فيما يطلق عليه الاسم اي اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض لانا لو قلنا ان المسح حقيقة في كل واحد من مماسة اليد كل الممسوح ومماستها بعضه يلزم الاشتراك ولو قلنا بانه حقيقة في احدهما فقط يلزم المجاز في الاخر فقلنا انه حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز قلت نظره للالتباس لم لا يجوز ان تكون حقيقة في مماسة اليد كل الممسوح ان دخلت الباء على آلة المسح وحقيقة في مماستها بعضه ان دخلت على المحل وحينئذ لا تكون مشتركا ولا مجازا ولا يثبت كونه حقيقة في القدر المشترك المسئلة الثالثة قيل آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجمل في اليد والقطع لان اليد تحتمل الكل والبعض لانه يطلق على هذا العضو من اصل المنكب وعليه من الكوع وعليه من المرفق والقطع يحتمل الشق والابانة تقول قطعت يدي اذا جرحتها بالسكين وقطعت الشجرة اذا ابنتها فبعد الاحتمال بعض الاحتمال قال المص والحق انه لا اجمال في الآية وان اليد موضوع للكل ويذكر للبعض مجازا فيكون المراد في الآية الزند مجازا بفعل الرسول عليه الصلوة والسلام في سارق المجن واستدل السيد على قوله والحق كذا بقوله اذ لا يقال قطعت يده بالكلية اذا قطعت من الكف قلت يجوز ان تكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز واذا قرن به قوله بالكلية يعين كونه من المنكب فلا يدل ما ذكره على كونه حقيقة في الكل ومجازا في البعض واستدل الجاربردي عليه فقال ولو كان يطلق على البعض حقيقة لما صح اطلاق لفظ بعض اليد على ما دون المنكب قلت انما يكون كذلك ان لو لم يطلق على الكل حقيقة ايضا فاما اذا كان للقدر المشترك جاز اطلاقه على الكل مجازا ذكرا للبعض دفعا لظن ارادة الكل والقطع وضع للابانة والشق انما سمي قطعا لانه ابانة لا لان القطع وضع للشق قلت للمعارض ان يقول القطع للشق والابانة

وحرمة الاكل به

انما سمي قطعا لانه ليس الا القطع وصح للابانة وايضا ما ذكره في التعليل يعني الحصر في المسئلة
الثانية من قوله دفعا للاشتراك والمجاز ان كان حقا فهذا الحق باطل لان العلة جامعة والا
فالحق الاول باطل وايضا سلمنا ان السد للكل والقطع للابانة لكن انما ينفي الاحتمال عنها
ان لو كانت دلالتها عليهما راجحة في الآية على غيرهما وهي ممنوعة لجواز ان يكون للمعنى المجازي قرينة
تساوي بها المعنى الحقيقي الفصل الثاني في المبين وهو الواضح بنفسه او بغيره فالاول
ما يستقل دلالته بنفس اللغة من غير احتياج الى بيان من المتكلم ولا الى تقدير او اضمار من جهة العقل
مثل والله بكل شيء عليم فان افادته شمول علمه تعالى جميع الاشياء ليس الا باللغة والثاني ما يحتاج فيه
الى شيء من ذلك مثل قوله تعالى واسأل القرية فانه لا يكفي اللغة في ابانة المراد منه بل يحتاج الى
العقل في اضمار الاهل فيكون مبينا بالغير وذلك الغير يسمى مبينا وقد اي وفي هذا الفصل
مسائل ثلاث ذكرناها لتطرق التنبيه المسئلة الاولى انه اي المبين على صيغة الفاعل يكون قولا
من الله ورسوله وفعلا منه اي من الرسول عليه السلام كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر
الناظرين فانه قول الله تعالى ومبين للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة وقوله عليه السلام فيما سقته
السماء العشر فانه قول الرسول عليه السلام ومبين لقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وصلوته
وحجه عليه السلام فانهما فعله ومبين لقوله تعالى واقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت واختلفوا
في كون فعله عليه السلام مبينا والمختار انه مبين فانه ادل من القول في افادة المقصود وفي معرفة
التفاصيل والهيئات قلت ليس الخبر كالمعاينة هذا اذا تعين احدهما للبيان فان اجتمعا وتوافقا
في افادة المقصود وعلم المتقدم منهما فالسابق هو المبين فعلا كان او قولا لحصول المقصود به
ويكون الثاني تأكيدا وان لم يعلم المتقدم فالمبين احدهما لا على التعيين وان اختلفا في المقصود
فالقول هو المبين كما روي انه عليه الصلوة والسلام قال من قرن حجا الى عمرة فليطف طوافا واحدا
وروي انه عليه السلام قرن فطاف طوافين فالقول هو المبين لنسك القران والفعل
محمول على الندب او الوجوب عليه خاصة قلت وعند الحنفية على القارن طوافان

لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وانما يتمهما اذا كان بطوافين وهذا الاصل ممنوع عندهم خصوصا
في معارضة الكتاب وما رواه محمول على طواف القدوم يعني ان القارن لا يحتاج الى طواف
القدوم كذا في تحقيقات اي زيد واحتج المص على هذا الاصل بقوله لانه يدل بنفسه على البيان
بخلاف الفعل فانه يحتاج الى القول بان يقول انا فعلته بيانا لذلك المجمل فكان القول
اولى قلت والظاهر انه اذا صرح بان فعل هذا بيان يكون القول بان القول هو البيان
مكابرة واعترض السيد على دليل المص بان هذا يخالف ما ذكره انفا من ان الفعل ادل من
القول قلت لا يلزم من كون الشيء ادل من الشيء كونه اولى اذا كان محتاجا الى ذلك الشيء
كآية التأفيف ادل على حرمة الضرب مع ان المنطوق اولى بالعمل من المفهوم عند الاجتماع
المسئلة الثانية لا يجوز تأخيره اي تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة وهو الوقت الذي يتوجب
العمل بعد عند من لا يجوز التكليف بالمحال لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز التأخير عن وقت
الخطاب ومنع المعتزلة التأخير مطلقا وجوز من المعتزلة ابو الحسين البصري ومتابعوه وممن لا
ابو بكر القفال وابو بكر الدقاق وابو اسحق المروزي بالبيان الاجمالي اي جوزوا تأخير
البيان التفصيلي ان تقدم اولا بالبيان الاجمالي وهذا في غير المشترك فاما في المشترك فقد جوزوا
التأخير مطلقا اي اجماليا كان او تفصيليا تقدم اولا بالاجمالي او لا لنا على جواز تأخير البيان عن الخطاب
مطلقا سواء كان مشتركا او لا وسواء كان البيان اجماليا او تفصيليا قوله تعالى ان علينا جمعه
وقرآنه اي جمع القرآن وقراءته عليك ثم ان علينا بيانه فان لفظة ثم تدل على جواز التأخير فان قيل
المراد من البيان في الآية البيان التفصيلي ولا نزاع لابي الحسين فيه فلا يتم مطلوبكم منه قلنا
المذكور في الآية هو البيان مطلقا فتخصيصه بالتفصيلي تقييد بلا دليل فلا يجوز قلت لو صح
ما ذكرتم من الدليل ينبغي ان يصح التأخير عن وقت الحاجة قلت واشار الى جواز تأخير بيان
التكرار المراد منها معين بقوله وخصوصا عطف على مطلقا ان المراد من قوله ان تذبحوا بقرة بقرة
معينة بدليل سؤالهم عن تعيينها بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وبيانه بقوله تعالى

انها بقرة لا فارض ولا بكر الى آخر الاوصاف والبيان منها تأخر عن وقت الخطاب فثبت
وقوع تأخير البيان المنفصل عن الخطاب والوقوع دليل الجواز قلت ولو قال بدليل قوله
انها بقرة لا فارض ولا بكر لكان اظهر على انا لا نم ان ما سوال عن النعت بل عن المخصصات
لا المشخصات بل لا نم ان قوله لا فارض ولا بكر يدل على كونها معينة او مخصوصة بل جاز ان يكون
مطلقة وقد نسخت بالمقيد بكونها لا فارضا ولا بكرا فان النسخ قبل الفعل جائز ويدل عليه ما روى
عن ابن عباس رضي الله عنهما كما سيجيء فان قيل ما ذكرتم من الآية كما يوجب جواز التأخير عن وقت
الخطاب يوجب التأخير عن وقت الحاجة لان بني اسرائيل كانوا محتاجين عند الخطاب الى بيان
البقرة لذبحها والتأخير عن وقت الحاجة لا يجوز اتفاقا فاعلم ان بيانها لم يكن متأخرا عن وقت
الخطاب والا كان متأخرا عن وقت الحاجة قلت لا نم احتياجهم اليه وقت الخطاب كيف
والامر لا يوجب الفور فلا يثبت احتياجهم اليه وقت الخطاب فان قيل لا نم ان المراد معينة
اذ لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى على طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم
علم ان البقرة مطلقة ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأت لكن
شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم قلت انما عنفهم الله تعالى للتواني في الذبح بعد البيان
لا للاشتغال بالسوال لان قوله وما كادوا يفعلون يدل على توقفهم في الذبح بعد البيان
السديد وما نقل عن ابن عباس لم يكن حجة لانه لا يعارض الكتاب قلت ان قوله وما كادوا
يدل على توقفهم بعد البيان بدليل قوله تعالى فذبحوها بالفاء والتعقيب بل انما يدل على توقفهم
بعد امكان الفعل والفعل قبل البيان ممكن باطلاق الآية ولا نسلم ايضا التعارض بين قول
ابن عباس والكتاب بل الكتاب ساكت عن سبب التعنيف وهو ناطق به واشار الى
جواز تأخير بيان المخصص للعام بقوله وانه تعالى عطف على قوله ان المراد يعني ان الله تعالى انزل
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وما عام فتمسك ابن الزبعرى بالملائكة والمسيح
بانهم عُبدوا فينبغي ان يكونوا حصب جهنم فنزل بعد توقفه عليه السلام ان الذين سبقت

بقرة

لا اعراب في الذبح

لا نم

لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون بيانا له فثبت جواز تأخير العام قيل لا نم ان ما يعم
الملائكة وعيسى بل لفظ ما لا يتناولهم لانه لغير العقلاء واذا لم يكن عاما لم يكن تخصيصا وقد روي انه
عم قال له ما اجهلك بلغة قومك يا غلام اما علمت ان ما لما لا يعقل وان سلم ان ما
عام لكن خصوا اي الملائكة وعيسى بالعقل لانه مقرر في العقول انهم لا يكونوا اخذا بجرم
الغير وكان هذا معلوما وقت الخطاب فلم يوجد البيان عن وقت الخطاب واجيب
عن الاول بقوله نعم والسماء وما بناها وان ما بمعنى من والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيتناول الملائكة وعيسى واجيب عن الثاني بانه انما يصح ذلك ان لو لم يرضوا بعبادة
الناس اياهم وان عدم رضاهم بذلك انما يعرف بالنقل لا بالعقل فيكون المخصص هو قوله
تعالى ان الذين سبقت وهو متأخر عن الخطاب قلت علامة الحقيقة سبق الفهم والا[illegible]
فيه ما لا يعقل والحديث يدل عليه وايضا العالم بقبح الكفر لا يرضى بكفره والملائكة وعيسى
اعلم به فكل عاقل يعلم بعقله انهم لم يرضوا بكفرهم قيل تأخير البيان عن الخطاب
اغواء لان الظاهر منه غير مراد فيكون اغواء فلا يجوز قلنا على طريق النقض الاجمالي
وكذلك ما يوجب الظنون الكاذبة مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله
فوق ايديهم فان هذا الدليل جار فيهما لكن الامة اجمعت على انها ليس باغواء فبطل
ما ذكرتم قلت بينهما فرق لان العقل قرينة على ان المراد غير الظاهر لا فيما نحن فيه فبطل النقض
والجواب لا نم ان ارادة غير الظاهر في العمليات قبل وقت العمل اغواء قيل لا يجوز
تأخير البيان عن وقت الخطاب لانه كالخطاب بلغة لا تفهم وهو لا يجوز فكذا هذا
قلنا ممنوع اي الخطاب المجمل يفيد غرضا اجماليا لكون المامور به ذبح من جنس البقرة
مثلا بخلاف الاول اي الخطاب بلغة لا تفهم فانه لا يفيد فائدة اصلا فبطل القياس مسئلة
يجوز للرسول عم تأخير التبليغ لما اوحي اليه من وقت الوحي الى وقت الحاجة اي وقت
العمل اذ جاز ان يكون في التأخير مصلحة علمها الرسول وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك لا يوجب الفور فلا يكون في الآية تمسك للخصم

الفصل الثالث

في المبين له وهو من يجب لاجله بيان المجمل فنقول انما يجب البيان لمن اريد فهمه
للعمل كالصلوة فان المراد منها بالشرع غير مدلولها اللغوي وقد اريد فهمها للعمل

في الزكوة

ايضاً

بها او للعقوبة او اريد فهمه للعقوبة لا للعمل كاحكام الحيض بالنسبة الى العلماء فانه اريد منهم فهم الخطاب
لينفعوا النساء لا للعمل به اذ الرجال لا يحتاجون اليه فاما اذا لم يرد فهمه ولا العمل به فلا كتب
الالهية اي لغة فلا يجب بيانها لاجل هذه الامة **الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ**
وفيه فصلان الاول في بيان حد النسخ وهو في اللغة الاعدام يقال نسخت الشمس الظل وقيل
هو النقل يقال نسخ النحل العسل اذا نقلته من مكان الى اخر وفي الشرع بيان انتهاء حكم
شرعي بطريق شرعي متراخ عن الطريق الشرعي المثبت لذلك الحكم فقوله بيان انتهاء حكم
كالجنس وفيه اشارة الى انه ليس برفع كما ظنه القاضي وقوله شرعي صفة الحكم يخرج بيان
انتهاء حكم عقلي كالاباحة الاصلية المنتهية بالشرع وقوله بطريق شرعي يخرج بيان
انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالعجز المبين انتهاء وجوب القيام في الصلوة على العاجز بعد
القدرة فان العجز ليس طريقا شرعيا بل قول الله وقول رسوله وفعله كذا قيل السيد فيه نظر
فان كون العجز مبينا لانتهاء وجوب القيام ثبت بعد علمه وموافقة العقل اياه لا يمنع شرعيته
قلت الدعوى ان المبين هو العجز لا كون العجز مبينا بل في موضع ورد النسخ فيه انما نقول
هذا الشيء مبين ولا نقول كونه مبينا مبين فلا نظر بالكونه شرعيا سلمنا ان كونه مبينا مبين
لكن كونه شرعيا لا يمنع عقليته فصح الاحتراز عنه باعتبار كونه عقليا وهو مراد هذا القائل
ثم قوله متراخ يخرج التقييد بالغاية والشرط والاستثناء ونحوها وفي بعض النسخ وهو انتهاء
حكم الى الغرض وقد صححها الجابري فقال العالم نقل بيان انتهاء حكم كما قال بعضهم لئلا يرد قول
العدل نسخ حكم كذا فانه ليس بنسخ قلت لا يرد عليه قول العدل لانه يخرج بقوله بطريق شرعي
لما ذكر ان المراد من الطريق الشرعي قول الله وقول رسوله وفعله بل الصحيح الصحيح بيان
انتهاء حكم لان النسخ ليس بانتهاء حكم لان الانتهاء صفة الحكم والنسخ صفة الشارع
فلا يحمل عليه بهو هو وقال القاضي ابو بكر النسخ رفع الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخ ورد قول
القاضي بان الحكم الحادث بعد الناسخ ضد الحكم السابق يعني المنسوخ فلا يجتمعان
ولا ترجح لاحدهما على الاخر فليس رفعه اي رفع الحادث للسابق اولى من دفعه
اي دفع السابق للحادث فلا يعقل الرفع وبوجه به لا يصح قلت لا نم ان ليس

للحادث رجحان في العرف فان قولك اضرب بعد قولك لا تضرب يفهم منه الامر بالضرب
وقالت الحنفية النسخ بيان انتهاء الحكم بالنسبة الى الشارع لانه عالم بان الحكم الاول
موقت الى كذا وهو رفع بالنسبة الينا لجهلنا بكونه موقتا حيث كان ابقاؤه اصلا
في الشرائع كالقتل مانع للاجل بالنسبة اليه تعالى حتى لو لم يقتل المقتول لمات باجله وتبديل
بالنسبة الينا حتى اوجبنا القصاص وفيه اي في هذا الفصل مسائل الاولى
انه جائز عقلا وواقع سمعا واحالت اليهود عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكن منع
وقوعه سمعا ومنع ابو مسلم الاصفهاني من المسلمين وقوعه لنا على الجواز العقلي
ان حكمه تعالى في الوقائع ان تتبع المصالح اي مصالح العباد فيتغير الحكم لا محالة بتغيرها فيصح
النسخ والا اي وان لم يتبع حكمه مصالحهم فله ان يحكم كيف يشاء لانه مالك الملك
واشار الى الدليل المقتضي للسمع بقوله وان نبوة محمد عليه السلام ثبتت بالدليل
القاطع وهو المعجز وقد نقل عنه عليه السلام عن الله تعالى قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها فثبت ان النسخ جائز السيد وعليه ان هذه الاية شرطية وصدقها
لا يتوقف على وقوع الطرفين او صحته قلت بل يتوقف في هذه المادة على الصحة لانه لو كان
محالا لكان هذا الكلام من المحال ان يتكلم تعالى الله عن مثل هذا الكلام
واشار ايضا الى الدليل على الوقوع بقوله وان ادم عليه السلام زوج بناته من البنين
والان يحرم بالاتفاق فيكون النسخ واقعا واحتج الخصم وقيل الفعل الواحد
لا حسن ولا قبيح فلو وقع النسخ لكان كذلك قلنا القول بمنافاته الحسن والقبح مبني
على اصل فاسد وهو القول بالحسن والقبح العقليين وقد ابطلناه ونمنع بعد التسليم القول
بالمنافاة ايضا لانه يحتمل ان يحسن فعل لواحد من الاشخاص او في وقت من الاوقات
ويقبح لاخر من الاشخاص او في اخر من الاوقات كشرب دواء خاص بالنسبة الى
حصين او محصوب وقبحه المسئلة الثانية يجوز نسخ بعض القران بالبعض ومنع

ابو مسلم الاصفهاني لنا على الوقوع الدال على الجواز ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج يقتضي كون عدة
المتوفى عنها زوجها حولا وقد نسخ بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا حتى لم يبق وجوب العدة حولا بهذه الاية
قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية فانه قد تعتد الحامل به اي بالحول
اذا كانت مدة حملها حولا واذا بقي في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا
قلنا انها لا تعتد في هذه الصورة بالحول لكونه حولا بل تعتد بالحمل اي بوضع
الحمل وخصوصية السنة لاغية اي لغو غير معتبر فيكون منسوخا والدليل الثاني
على الوقوع قوله وايضا تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام وجب بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة الاية
ثم نسخ بقوله تعالى ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا
وتاب الله عليكم فاقيموا الصلوة الاية فيكون النسخ واقعا وهو المطلوب قال ابو مسلم
لم ينسخ بهذه الاية بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال سببه وهو التمييز
بين المنافق وغيره فان المنافقين ما كانوا يتصدقون شيئا فلما حصل التمييز سقط
الوجوب قلنا زال الوجوب كيف كان سواء زال بزوال السبب او غيره فيكون
نسخا لان النسخ هو انتهاء حكم اعم من ان يكون لزوال السبب او غيره قلت بل
النسخ هو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي ولا نسلم ان زوال السبب بيان سلمنا لكن
لا نسلم انه طريق شرعي ويمكن ان يجاب عن قول ابي مسلم بان الوجوب زال قطعا
عند نزول قوله تعالى ءاشفقتم وعند نزوله لم يكن التمييز بعد حاصلا اذ لم يتصدق سوى
علي رضي الله عنه فيكون زوال الوجوب بالاية لا بالتمييز احتج ابو مسلم على عدم جواز
نسخ بعض القران بانه لو جاز ذلك لزم كون ذلك البعض باطلا وذلك باطل
لقوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه اي خلفه

باطلا

اي

اي لا يتطرق اليه سبيلا قلنا الضمير في قوله لا ياتيه للمجموع وح فالممتنع بطلان جميع القران
لا بطلان بعضه قلت سوق الكلام لمدح القران فالجواب بما اشعر بان بعضه باطل
ذم له فالجواب ان الباطل هناك في مقابلة الحق لا في مقابلة الباقي فالمنسوخ كان
حقا والان ايضا يصدق كونه منسوخا حق بل لو لم ينسخ لكان باطلا لان النسخ لمصالح العباد
والله رؤف بالعباد لا يبطل مصالحهم

المسئلة الثالثة

يجوز نسخ الوجوب
بعد التمكن من الاعتقاد قبل العمل عند اهل السنة خلافا للمعتزلة فانهم قالوا النسخ
قبل العمل بداء فلا يجوز لنا على جوازه قبل العمل ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده بدليل
قوله تعالى قال يا ابت افعل ما تؤمر فقد جعل الذبح مامورا به وبدليل ان هذا لهو البلاء
المبين فانه لو لم يكن مامورا به لم يصفه بانه بلاء السيد فيه نظر لجواز ان يكون نقلا بانه
كاضجاع الابن واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح ايضا بلاء قلت سمي
انه اذا كان مامورا بالذبح بحسب ظنه كان مامورا في الواقع اذ لا يخطأ ظنه وبدليل وفديناه
بذبح عظيم لانه لو لم يكن مامورا بالذبح لم يحتج الى الفداء لان الفداء بدل عن المامور
ثم انه عليه السلام وجب عليه الذبح فنسخ ذلك الوجوب قبله اي قبل الذبح فثبت
جواز النسخ قبل العمل لان الوقوع دليل الجواز فان قيل لا نسلم انه عليه السلام كان مامورا
بالذبح في الواقع بل ظن انه مامور به وتلك الايات الثلث تدل على ظنه انه
مامور به قلنا انه اذا كان مامورا بحسب ظنه كان مامورا في الواقع اذ لا يخطأ
ظنه فان ظن المؤمن لا يخطئ فما ظنك بظن النبي عليه السلام فان قيل سلمنا ان الذبح مامور
به لكن لا نسلم انه نسخ قبل فعله بل امتثله بدليل فانه قطع حلقه فاوصل كل قطع والتحم
الى ان ايد ما كان الله عز قلنا لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء لان الفداء انما يكون
عند عدم الاتيان بالمامور به فلما فدى علم انه لم يذبح قلت ولقائل ان يقول لا نسلم
انه لو امتثله لم يحتج الى الفداء فان الامر بالذبح انما يكون بقطع الحلق فاما ما
ان لحق الروح فليس في وسع الذابح فلم يكن داخلا في الامر فجاز انه امتثله بقطع الحلق
الداخل في وسعه واحتيج الى الفداء لعدم حصول المقصود من القطع وهو ازهاق الروح

كان مامورا به

الدفع والدليل على انه امتثل انه راى في المنام انه يذبحه فلولم يمتثل لما صدق قد صدقت
الرويا واحتج للمعتزلة وتمسك لو جاز النسخ قبل الفعل وكان المخصص بل الفعل لكان
الواحد المخصص مامورا بالفعل الواحد في الوقت الواحد ومنهيا عنه فيه فيما اذا لم يكن
بين الامر والنهي زمان يسع للفعل والواحد من الاشخاص بالواحد من الافعال
في الواحد من الاوقات لا مامورا ولا منهيا لاستلزامه التكليف بالمحال فلا يجوز
النسخ قبل الفعل فان قلت لا نم استلزامه التكليف بالمحال وانما يلزم ان لو لم
يكن المنافي هو المعمول قلت مجرد قولنا افعل هذا الفعل في هذا الزمان ولا
تفعل فيه تكليف بالمحال ثم ايجاب الفعل المنافي لا يجعل ذلك المحال ممكنا قلنا
بل يجوز ذلك للابتلاء وان لم يرد لغرض التخصيص الاتيان به كما يقول السيد لعبده
افعل كذا امتحانا ثم لما علم انه يمتثل يقول له لا تفعله قلت ولو قال الخصم لا نم
ولا نهي لاستلزامه كون الواحد من الواحد حسنا وقبيحا في الشرع تعسر
المخلص منه المسئلة الرابعة يجوز النسخ بلا بدل وببدل اثقل منه
اي من المنسوخ كنسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي النجوى مع الرسول عم فانه نسخ
بلا بدل وكنسخ وجوب الكف عن قتال الكفار بقوله تعم ودع اذاهم فانه نسخ
ببدل اثقل اي بالقتال واستدل للمانع عن النسخ بلا بدل او ببدل اثقل بقوله
تعم ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فان مقتضاه ان النسخ مستلزم
للاتيان ببدل اما مثل المنسوخ او خير منه فلا يجوز النسخ بلا بدل وببدل
اثقل فان الاثقل ليس بخير ولا مثل قلنا لا نم ان عدم الحكم او الاثقل
لا يكون خيرا بل ربما يكون عدم او الاثقل خيرا للتخفيف في الاول وكثرة
الثواب في الثاني قلت نعم عدم الحكم قد يكون خيرا اذا كان اتيانا
بخير فلا لان عدم الاتيان بالحكم لا يكون اتيانا بالعدم ويمكن ان يقال
الاتيان اعم من القصدي والضمني والنسخ بلا بدل ان لم يكن اتيانا بحكم لفظي
فلم قلتم انه ليس اتيانا بحكم ضمني فان رفع الحرمة يتضمن الاباحة وعلى العكس
فهو اتيان ضمني المسئلة الخامسة نسخ الحكم دون التلاوة مثل

الناسخ

اذن

الحكم

فقد

في الصلواب

قوله تعالى نحو متاعا الى الحول الآية فانه يتلو في الصلاة وقد نسخ حكمه كما ذكر وبالعكس اي
وينسخ التلاوة دون الحكم مثل ما نقل عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم فان حكمه باق في
المحصن وقد نسخت تلاوته وانما جاز نسخ احدهما دون الآخر لانهما حكمان منفصلان فجاز
رفع احدهما مع بقاء الآخر وقد ينسخان معا كما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان
فيما انزل من القرآن عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وهذا متمسك الشافعي رحمه الله في ان
المحرم هو خمس رضعات وعند الحنفية هو مردود باطلاق قوله سبحانه وامهاتكم اللاتي ارضعنكم
كذا في الهداية المسئلة السادسة قالت الحنفية الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في
نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله سبحانه وامثالها كالامور الحسية والاخبارات
عن الامور الماضية والحاضرة والمستقبلة مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل واما ان يحتمله
كالاحكام الشرعية التي طامها البقاء وتحتمل التبديل فهذا يجوز فيه النسخ ان كان الحكم مطلقا
عن التابيد والتوقيت اما اذا الحقه تابيد نصا كقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض
الى يوم القيامة او دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز فيه
النسخ وكذا اذا الحقه توقيت فان النسخ قبل تمام الوقت يكون بداء كذا في التوضيح قال
الامام في المحصول يجوز نسخ الخبر الماضي لان الخبر اذا قوله عمرت نوحا الف سنة جاز ان
يبين انه اراد الف سنة الا خمسين عاما قلت النسخ بيان انتهاء الحكم والخبر لا يتصور فيه الانتهاء
فيبين ان المبين هو الالف لا الخبر بالتعبير السيد والاكثر على عدم جواز نسخ الماضي
اذ الماضي قد ارتفع وانقضى فلا حاجة الى رافع قلت المنقضي المرتفع هو المخبر عنه اي ع
نوع ما الحكم بالغير الذي هو منطقة النسخ فلا يقبل النسخ والا يلزم الكذب فالصواب ما قالت
الحنفية ان الخبر لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب قال الم يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا
لابي هاشم وابي علي الجبائيين والحنفية لنا على جواز نسخ المستقبل انه يحتمل ان يقال
لاعاقبن الزاني ابدا ثم قال اردت السنة قلت الحكم الممتد الى الابد لا يكون منتهيا
الى السنة بل هو كذب محض وان صح ارادة السنة من الابد فذلك بيان الابد
لا للحكم الممتد اليه بطريق النسخ بل بطريق التخصيص لما ان التخصيص بيان انه لم يدخل

منهيا

في اللفظ والنسخ رفع حكم بعد ما دخل قيل لا يجوز نسخ الخبر المستقبل اذ نسخه يوهم الكذب فهو قبيح
كحقيقة الكذب قلنا نعم ونسخ الامر يوهم البداء وقد جوزتم ايهام البداء فليجز ايهام الكذب
ولا نم ان لا ايهام الذي هو حكم حقيقة ثبت الملازمة عند المانع حقيقة الكذب ولا ينتقض بايهام
البداء على ان قولنا افعل بعد قولنا لا تفعل لبيان الوقوع عند تغير المصلحة فلا يوهم البداء
في الغالب بخلاف قولنا يفعل بعد قولنا لا يفعل فان الكذب فيه متبادر الى الذهن

الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل الاولى

الاكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والدليل عليه الوقوع كنسخ الجلد فانه
وجب بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا ثم نسخ في حق المحصن برجمه عليه السلام ماعزا
وبالعكس اي جواز نسخ السنة بالكتاب والدليل الوقوع كنسخ القبلة فان وجوب
التوجه الى بيت المقدس كان بالسنة وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
وللشافعي قوله قولان احدهما نقل عنه عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعدم جواز
نسخ السنة بالكتاب وهذا القول هو المنقول عنه في كتب الحنفية ودليله في اثبات المدعى
الاول وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او
مثلها فانه يدل على ان الناسخ اما خير من المنسوخ او مثل له ولكن السنة ليست مثل
الكتاب ولا خيرا منه فلا تصلح ناسخة له ورد هذا الدليل بان السنة مثل الكتاب
لانه وحي ايضا قال الله تعالى ان هو الا وحي يوحى وايضا يجوز ان يكون حكم الناسخ اصلح
او اخف واكثر ثوابا فيكون خيرا فيصلح ناسخا ودليل الثاني مع قوله اي في صورة
عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم وجه التمسك في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة ان خطاب لتبين يدل
على ان السنة بيان لما نزل اليهم يعني الكتاب فلا يكون ناسخا له اذ النسخ رفع لا بيان
ووجه التمسك في عدم جواز نسخ السنة بالكتاب ان الاية تدل على ان السنة بيان لجميع
الكتاب لعموم ما نزل فلو كان بعض الكتاب بيانا للسنة لدار فلا يكون بيانا لشيء
من السنة فلا يكون ناسخا لها اذ النسخ بيان هكذا قرر السيد وغيره قلت الجمع بين
التمسكين مثل ان هو بل من نوع التناقض بين قوله النسخ رفع لا بيان وبين قوله
النسخ بيان لا يتصور فلعل التمسكين لفريقين من اصحابه على مذهبيه والمنقول في

كتب

كتب الحنفية تمسك الشافعي في الاول بانه تعالى في الثاني قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء
نفسي والجواب عن الاول ما مر وعن الثاني انه ليس من تلقاء نفسه ان هو الا وحي يوحى واجيب
في تمسكه الاول بمنع قوله النسخ رفع لا بيان بل نقول بان النسخ بيان وعورض في تمسكه الثاني
بانا نقول ما ذكرتم وان دل على ذلك لكنه معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء فانه يدل على ان الكتاب تبيان للسنة لكونها شيئا واذا كان الكتاب بيانا للسنة
جاز ان يكون ناسخا لها لكون النسخ بيانا قلت لا يلزم من كون الكتاب بيانا للسنة
في الجملة كونه بيانا يدل لها لجواز ان يكون بيان تقرير وتغيير فان السائل عمم
ولا دلالة للعام على الخاص فالجواب الصحيح عن التمسك الثاني ان المراد من قوله
لتبين التبليغ وانها عام ومجموع ما انزل انما يحتاج الى التبليغ ولا يقبل النسخ فقد لا
يحتاج الى التعبير والتفسير سلمنا ان المراد حقيقة البيان لا التبليغ لكن لا دور في
ان يكون السنة بيانا لمجملات الكتاب والكتاب بيانا لمجملات السنة اذ المبين
منه ما لا يصل البيان ولهذا يندفع ما ظن من التعارض بين الايتين المسألة
الثانية لا نسخ المتواتر من الكتاب والسنة بالاحاد وقيد القيد المتواتر بالسنن
والظاهر انه لا فائدة فيه ثم قال ان اراد من قوله لا نسخ عدم الجواز عقلا فهو خلاف
ما في المحصول وان اراد عدم الوقوع مع جوازه عقلا فدليله لا يوافقه قلت اراد عدم
الجواز شرعا فهو يجتمع مع عدم الوقوع والجواز عقلا فلا ينافي ما في المحصول ويوافق الدليل
وانما قلنا انه لا نسخ بالاحاد لان الاحاد ظني والمتواتر قطعي فلا نسخ بالاحاد لان
القاطع لا يرفع بالظن فان قيل قد وقع نسخ المتواتر بالاحاد في قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما الاية فانه
يفهم منها ان غير المستثنيات غير حرام وهو منسوخ بما روي انه عليه السلام نهى عن اكل
ذي ناب من السباع وهو غير المستثنيات مع ان المنسوخ كتاب والناسخ من
الاحاد قلنا لا اجد للحال فلا نسخ يعني لا نم انه نسخ به لجواز ان يكون المراد
عدم الوجدان حالة الايجاد فيبقى ما عدا المستثنيات على الاباحة الاصلية ورفعها

لا يكون ناسخا **المسألة الثالثة** اعلم ان بعض الحنفية جوّز كون الاجماع ناسخا
ومنسوخا وجمهورهم على ما قاله المصنف الاجماع لا ينسخ لان ناسخه لا يكون نصا لان النص
متقدم لان جميع النصوص كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا شيء من الاجماع
بموجود في زمنه لان المعتبر في زمنه قوله لا قول غيره ولا يكون ناسخه اجماعا اخر
لان الاجماع الاخر ان كان لا عن مستند فباطل وان كان عن مستند قياسا فكذلك
لبطلان القياس في مقابلة الاجماع وكذا ان كان نصا لان ذلك النص ان
كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول كان الاجماع الاول خطا لانه
مخالف للنص وان لم يكن موجودا حال الاجماع الاول لم يكن نصا لامتناع تاخر
النص عن الاجماع فكان الاجماع الثاني خطا لكونه بلا مستند واذا ثبت هذا علم قوله
ولا ينعقد الاجماع بخلافه اي بخلاف الاجماع فلا يكون ناسخا له ولا ينعقد القياس
بخلاف الاجماع يعني ناسخ الاجماع لا يكون قياسا لان القياس لا ينعقد بخلاف
الاجماع فلا يكون ناسخا له فحسب ان الاجماع لا ينسخ بشيء من الادلة ولا ينسخ
شيء من الادلة به ايضا اما النص والاجماع فظاهر لانهما لو نسخا به لكان
الاجماع منعقدا على خلاف النص او الاجماع وقد عرفت بطلانه قال الحنفي
لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص يكون خطا وانما يكون خطا ان لو لم يكن
الاجماع عن نص راجح على النص المنسوخ بالاجماع اما لو كان مستنده
نصا راجحا فلم يكن خطا واجاب السيد عنه بان ناسخ النص حينئذ يكون نصا
لا اجماعا وهو غير ما نحن فيه وذكر في التلويح في دفع هذا الجواب انه يجوز ان
لا نعلم براوي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه بان
يكون متواترا بالاجماع لا محالة فيصلح ناسخا قلت لا نسلم اما ان يكون رجحان الراجح
بحيث يبقى معه المرجوح دليلا حتى يثبت المعارضة منهما او لا فان كان الاول
فالحكم فيه انه ان لم يعلم المتأخر منهما انهما يسقطان فكيف يتصور ان
يكون الاجماع مبنيا على الدليل الساقط وان كان الثاني فالمرجوح

موجودة مع

الثاني

او

لكون

التي

ان يكون

الذي ليس بدليل شرعي كيف يتصور كونه منسوخا والمنسوخ يجب كونه حكما شرعيا
فلا يصح قوله فيصلح ناسخا وسقط بهذا ايضا اعتراض الحنفي عن المصنف وجواب السيد
عنه واما القياس فلان زواله بزوال شرطه يعني القياس لا ينسخ بالاجماع لان شرط
العمل بالقياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع زال شرط العمل بالقياس فبطل
القياس وانتفاء المشروط بانتفاء شرطه لا يسمى نسخا قلت يرد عليه ما تحقق انه
زال كيف كان والقياس لا ينسخ بنص واجماع وقياس اخفى منه اما الاولان
فلعدم انعقاده بخلافهما واما الثالث فقط واما نسخ قياس اجلى بكون امارة
وصف الاجلى اقوى من امارة وصفه قلت ونسي ان لا ينسخ الاخفى بالاجلى كما
هو الظاهر من راي الحنفية لان شرط العمل بالاخفى عدم الاجلى وانتفاء المشروط
بانتفاء الشرط لا يسمى نسخا وايضا النسخ انتهاء حكم وبظهور الاجلى تبين ان الاخفى لم
يكن شرعيا فلا يوصف بالمنسوخية **المسألة الرابعة** نسخ الاصل يستلزم
نسخ الفحوى وهو ما ثبت بدلالة الاصل كحرمة الضرب الثابت بدلالة حرمة التأفيف
لانه تابع للاصل وموقوف عليه ورفع ما يتوقف عليه الشيء يستلزم رفع ذلك الشيء
وبالعكس اي نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل لان الفحوى لازم للاصل وانتفاء
اللازم يستلزم نفي الملزوم قلت لبعض كتب الحنفية المشهورة رواية
صحيحة في هاتين المسألتين ولقائل ان يقول على الاولى ان الفحوى كحرمة
الضرب مثلا وان كان تابعا في اول الثبوت للاصل فهو حرمة التأفيف
لكن بعد ثبوت الحكمين لا نسلم التبعية والتوقف سلمنا لكن لا نسلم ان رفع حرمة
التأفيف يستلزم رفع حرمة الضرب وان كان حرمة التأفيف يستلزم حرمة الضرب
سلمنا لكن بعينه المعنى للفظ ليس اقل من بقية الفحوى للاصل ونسخ التلاوة
لا يستلزم نسخ الحكم فكذا نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى وعلى الثانية
ان حرمة الضرب وان كانت لازمة لحرمة التأفيف في ابتداء الثبوت
فاما بعد تقرره حكما شرعيا فلا نسلم انه لازم لحرمة التأفيف على ان لزوم المعنى

انه السند الثاني من النص لا الاول

ظ شرعي

التأفيف

رابعة

للفظ ليس اقل من لزوم المعنوي للاصل وقد مر ان نسخ الحكم بدون التلاوة
جائز فكذا هذا والمعنوي يكون ناسخا ولا رواية للحنفية فيها ايضا وذلك لان
دلالته ان كانت لفظية فلا كلام لكونها من الدلالات اللفظية وان
كانت عقلية فهي يقينية فيصح النسخ بها كذا في التحصيل المسئلة الخامسة
اتفقوا على ان زيادة عبادة على اخرى كزيادة الصوم على الصلوة مثلا لا يكون
نسخا فاما زيادة صلوة على الصلوات الخمس فقال المصـ انها ليست بنسخ لان
النسخ بيان انتهاء حكم شرعي ولم يتحقق هيهنا وقيل هي نسخ لانها تغير الوسطى
عن وصفه الواجب وتبدل صفة الواجب نسخ كتبدل ذاته لانها
داخلة في الواجب قلنا وكذا زيادة العبادة اذا وجبت بعد عبادة اخرى
تبدل صفة التاخر عنها اليها مع انه لا يعد نسخا فكذا هذا وذلك لان
صفة التوسط والتاخر ليست حكما شرعيا فلا يصلح موردا للنسخ وتقرير
الجابري يكون زيادة صلوة تخرج الصلوة الوسطى المامور بها بالمحافظة
عليها عن كونها وسطى فيلزم ان يكون نسخا للامر بالمحافظة لان الامر
بالمحافظة كان لكونها وسطى كما ان الامر بالاكرام في اكرم الكريم لكونه
كريما وقد تغير الوسط فاذا انتفى الوسط انتفى الامر فيكون نسخا قلنا
ما ذكرتم منقوض بزيادة عبادة على العبادات فانها تخرج الاخر عن الاخرية
والوسطى عن كونها وسطى مع انها ليست نسخا قال ولي فيه نظر لانهم
قالوا زيادة صلاة تستلزم نسخ الامر بالمحافظة على الصلوة الوسطى
وهيهنا لم يوجد امر بالمحافظة على عبادة وسطى فينسخ فالحق ان نقول
غاية ما ذكرتم انه يلزم من زيادة صلوة انتفاء الامر بالمحافظة لانتفاء
شرطه وهو كونه وسطى لكن انتفاء المشروط لانتفاء الشرط لا يكون نسخا
قلت جواب المتن صحيح على تقريره ايضا لانا لا نسلم نسخ محافظة الوسطى

والواجب

النسخ

لبقائها

لبقائها في عموم قوله حافظوا على الصلوات سلمنا عدم بقائها فيه لكن لا نم
ان الامر بمحافظة الوسطى كان لكونها وسطى بل كان لشرف وقتها لانه لا اثر
لكونها وسطى في الامر والترتيب على الوصف انما يدل على العلية اذا كانت
عليته مناسبة معقولة كما في اكرم الكريم لا في نحو اكرم ابنك الاوسط حتى
لو ولد له ابن اخر لا ينتفي الامر وح لا نم قوله فاذا انتفى الوسطى انتفى الامر فان
ذات الوسطى وهو العصر مثلا لم ينسخ محافظتها وانما انتفى جواز اطلاق
اسم الوسطى عليه وهو ليس بحكم شرعي واذا لم ينتف الامر لم ينتف المشروط
بانتفاء الشرط فبطل ايضا ما ظنه جوابا حقا اما زيادة ركعة على
ركعات صلوة ونحوها كزيادة شرط على شروطها وزيادة شرط الايمان
في رقبة الكفارة مثلا فكذلك ليست بنسخ عند الشافعي بقوله لان
الزيادة اثبات شيء مع شيء لا رفع شيء بعد الثبوت والنسخ عند ابي حنيفة
بقوله لانها ترفع الاجزاء بدون هذه الزيادة وهو حكم شرعي وفرق قوم
بين ما نفى المفهوم وبين ما لم ينف فقالوا ان كانت الزيادة ترفع مفهوم
المخالفة كما اذا قال في الغنم السائمة زكوة ثم قال في المعلوفة زكوة كان
نسخا والا فلا وفرق القاضي عبد الجبار بين ما يغير الاصل وبين ما لا يغيره
فقال ان غيرت الزيادة الاصل حتى لو اتى كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
كزيادة ركعة في الفجر كانت نسخا وان لم يجب الاعادة بل يكتفى بان يضم الزائد
اليه كزيادة التغريب على الجلد لم يكن نسخا وقال ابو الحسين البصري ان نفى
الزائد ما ثبت شرعا كان نسخا والا اي وان لم ينف ما ثبت شرعا بل نفى حكما
عقليا كالبراءة الاصلية فلا ثم فرع على اصله ابو الحسين فقال فزيادة ركعة
على ركعتين نسخ لاستعقابها التشهد وهذا الزائد رفع وجوب التشهد عقيب
الركعتين ووجوبه حكم شرعي وزيادة التغريب على الجلد ليست بنسخ لانها
رافعة للبراءة الاصلية خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فان علم ان احدهما

التغريب

مسئلة

متاخر باي وجه علم انه ناسخ فلو قال الراوي هذا سابق وذاك متاخر قبل قوله كما تقبل في سائر الاخبارات بخلاف ما لو قال هذا منسوخ حيث لم يقبل ما لم يبين الحجة لجواز ان يقوله عن اجتهاده ولا نراه بل نظن ترافعا بين كلامين ولم يعرف وجه التوفيق فظن السابق منسوخا وهو اعلم

الكتاب الثاني في السنة

وهي لغة السيرة والطريقة واصطلاحا قول الرسول صلعم او فعله او تقريره والاولى بدل او الفاصلة الواو والواصلة السيد لو الابدل او بالواو لم يستقم الكلام اذ ربما يتوهم ان السنة مجموعها لا كل واحد منهما ولعله تصور ان او للتشكيك وليس كذلك بل لبيان اقسام السنة قلت استعمال الادباء الواو في التقسيمات يمنع الاشعار المذكور بل قولك لا يستقيم ههنا نظرا الى انها لاحد الشيئين فيتوهم ان السنة احدهما لا كل منهما قوله سواسا الاقسام قلنا بيان الاقسام اكثر واشهر كقولهم اصول الشرع الكتاب والسنة والاجماع الكلمة اسم وفعل وحرف وقد سبق في الكتاب مباحث القول من كونه امرا ونهيا عاما وخاصا الى اخرها فلا نعيدها وبقي الكلام في الافعال وطرق ثبوتها وذلك في بابين الباب الاول في افعاله صلعم وفيه مسائل خمس الاولى ان الانبياء صلى الله عليهم وسلم معصومون عن الذنوب لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهوا لان من كانت عليه نعمة الله اكثر كان الذنب عنه افحش والعذاب عليه اشد وهو الله سبحانه وتعالى على الانبياء عليهم الصلوة والسلام اكثر فلا يجوز ان يكون عذابهم اشد وهم اكرم خلق الله الله والتقرير تمامه مذكور في كتاب المصباح للمصنف علم الكلام وانما اوردت هذه المسألة ههنا وان لم تكن من هذا العلم لان حجية الفعل مبنية عليها اذ لو لم يكونوا معصومين لما وجب متابعة افعالهم المسألة الثانية لا خلاف في انا متعبدون بافعاله الجبلية كالقيام والقعود بعد علم والمخصوصة به كالضحى والتهجد وما كان بيانا بالنص علم جهته من الوجوب والندب والاباحة اعتبر جهته في المبين وان لم تكن جبلية ولا بيانا فان علمت

صفته من الوجوب والندب وغيرهما فالمختار ان امته مثله وان لم يعلم صفته بالنسبة اليه فبالنسبة الينا فيه اربعة مذاهب كما قال فعله المجرد عن القرينة الدالة على جهته يدل على الاباحة عند مالك والحنفية رحمهم الله على ما نفهم من السمع وعلى الندب عند الشافعي قوله والوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابن خيران من اصحاب الشافعي رحمهم الله وتوقف الصيرفي قوله في التوقف هو المختار عند المصنف لاحتمالها اي لاحتمال الثلاثة يعني يحتمل ان يكون فعله صلى الله عليه وسلم واحدا من الثلاثة الوجوب والندب والاباحة واحتمال ان يكون من خصائصه صلى الله عليه وسلم وعند وقوع الاحتمال لا يمكن الجزم بشيء منها قلت نظره للمذهب لا نسلم ان عند وقوع الاحتمال لا يمكن الجزم بالاباحة فان الاباحة هي الاصل وعدم الاباحة لا يثبت الا بدليل فيثبت الاباحة في حقه اذ المخصوص به نادر وقد يعتقد به فثبتت الاباحة في حقنا واحتج القائل بالاباحة بان فعله صلعم لا يكره لكونه المانع منه ولا يحرم لعصمته صلعم والاصل عدم الوجوب والندب لا سيما لهما على رجحان الفعل وهو منتف بالاصل فبقي الاباحة ورد هذا الاحتجاج بان الغالب على فعله الوجوب او الندب فيكون لا حاجة قلت رجحان الفعل عند الاصل ثبت كونه غالب افعاله فلا يثبت بالشك فبقيت الاباحة واحتج القائل بالندب بان قوله سبحانه لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تدل على الرجحان اي رجحان الفعل على الترك لكون الاسوة حسنة وهو اما ان يكون واجبا او مندوبا والاصل عدم الوجوب فتعين الندب قلت كون الاقتداء حسنا لا تعتقي كون ما اقتدي فيه حسنا لجواز ان يكون بعض الاقتداء ولو في المباحات حسنا ولا يكون المباح حسنا فلا تعين الندب واعترض السيد وغيره بوجه اخر وهو ان كون الاسوة حسنة لا تعني رجحان الفعل اذ الحسن عبارة عما ليس منهي عنه شرعا كما عرفت فالمباح ايضا حسن قلت انما يصح هذا ان لو كان القرآن منزلا على مذهب الاشعري وهو غير معلوم واحتج القائل بالوجوب من وجوه الاول بقوله سبحانه وتعالى واتبعوه لعلكم تهتدون امر بمتابعته صلعم فيكون مثل فعله واجبا علينا لان الامر للوجوب الثاني

بقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فانه يدل على ان محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة والمحبة واجبة
بالاجماع ولازم الواجب واجب فمتابعته واجبة فيكون مثل فعله واجبا علينا
الزاغي وجوب المحبة لا يستلزم المتابعة مطلقا بل في الواجبات والا لكانت النوافل
واجبات واذا كان كذلك فلعل ما فعله لم يكن واجبا فلا تجب المتابعة قال
السيد فهو سهو لانا ندعي ان وجوب المحبة يستلزم وجوب المتابعة فيما لا يكون بقرينة
صارفة عن الوجوب وح لا يرد النوافل قلت لا نم دلالة الآية على هذا القيد بل يكفي
ان تعالى يعني قوله فاتبعوني فعلوا ~~على سبيل الواجبات~~ على سبيل الوجوب
ونوافلي على سبيل النفل اذ هو المتابعة وح لا يلزم ان يكون النوافل واجبات
بل انما ان النوافل على سبيل النفل يكون واجبا لا النفل نفسه فسقط قوله بل
في الواجبات فقط اذ صح ان يجب المتابعة في النوافل بهذا المعنى والثالث
بقوله وما آتاكم الرسول فخذوه فان ~~ما آتاكم~~ فعله من جملة ما آتى فيكون
الاخذ به واجبا لكون الامر للوجوب والرابع باجماع الصحابة على وجوب الغسل
بالتقاء الختانين من غير انزال بقول عائشة رضي الله عنها فعلت انا ورسول الله صلعم
فاغتسلنا وذلك استدلال بمجرد فعله عم على وجوب الغسل بالتقاء الختانين
واجيب عن حجة القائل بالندب وعن التصيين اي نعين الدالين على
وجوب فعله بان التأسي والمتابعة كل واحد هو الاتيان بمثل فعله على وجهه
فيتوقف اثبات الندب او الوجوب علينا على العلم بالندب والوجوب
عليه والكلام فيما لا يعلم جهة فعله فلا استدلال لكم فيها قلت المتابعة
نوعان كامل وهو ما ذكرتم وقاصر وهو الاتيان بمثل فعله فاذا امتنع الاول
بالجهل سقط عنه الثاني لان التكليف انما يكون بحسب الوسع فلا يتوقف
الندب او الوجوب علينا على شيء واجيب عن النص الثالث بان قوله ما
آتاكم الرسول معناه ما امركم يعني ان المراد بما آتى الامر القولي لا الفعل بدليل انه ذكر
في مقابلة وما نهاكم ومقابل النهي ليس الا الامر القولي الجاري ~~فيه نظر لجواز ان يكونوا~~ لجواز ان يكونوا

يكونوا
ان يكونوا مكلفين بمتابعته في اقواله وافعاله في جانب الامر ويكونوا ايضا مكلفين بمتابعته
في اقواله فقط في جانب النهي قلت التكليف خلاف الاصل فلا يثبت بمجرد
الجواز واجيب عن الاجماع بقوله استدلال الصحابة رضي الله عنهم على
وجوب الغسل بعد السؤال انما كان بقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم
لا بالفعل بقرينة خذوا او الكلام في الفعل المجرد عن القرينة قلت خذوا
عني ايضا يدل على ان اخذ فعله واجب كالاول فخذوه واتبعوه فلذكره في دفع
من يوجب الفعل نفي واثبات معا لا اثبات المسئلة الثالثة جهة فعله انما تعلم
بنصه عليه الصلوة والسلام على احد الاحكام الثلثة لاباحة جعله ان يكون مكروها
او وجوبا مثل ان يقول هذا مندوب وهذا واجب وهذا مباح او بتسويته عليه السلام
فعله المعين بما علم جهته من الجهات الثلاثة بان يقول هذا مساو للفعل الفلاني اذا
كان الفعل الفلاني معلوم الجهة او بتسويته عليه السلام ذلك الفعل بما علم انه امتثال
دليل على احدها مثلا اذا علم ان هذا الفعل امتثال انه دليل على الوجوب فاذا
سوى بين فعل وبين ذلك الفعل الممتثل به علم ان هذا الفعل واجب او بتسويته
عليه السلام فعلا بفعل علم انه بيان اي بيان انه دال على احدها بان قال هذه الصلوة
مساوية لصلوتي هذه وعلم ان صلوته هذه بيان لقوله تعالى اقيموا الصلوة فعلم به ان تلك
الصلوة واجبة ايضا فهذه طرق اربعة يعرف بها فعله عموما اي وجوبا او ندبا او اباحة
وخصوصا يعرف الوجوب بثلاثة اشياء بامارته اي بامارة الوجوب كالصلوة باذان
واقامة فانه تقرر في الشريعة انهما امارتا الوجوب وبكونه موافقة نذر اي وفاء منذور
فان المنذور واجب او بكون الفعل ممنوعا لو لم يجب كالركوعين الزائدين في ركعتي
صلوة الخسوف فان صلوة الخسوف عند الشافعي رحمه الله باربع ركوعات لان زيادة
ركن عمدا مبطل للصلوة فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين السيد فيه نظر لجواز ان يكونا

فقط

واجبات

اوبالفعل به

ما خص او مندوبين في الخسوف فلذلك اي فيما قلنا انه اخر السجود وبعد اداء
الركوع حرام فلو كان الركوع الثاني مندوبا او مباحا لوجب تركه لان ترك المندوب
حتى لا يرتكب حرام واجب وما وجب تركه في موضع لا يكون مندوبا فيه ولا مباحا
فعلم انه لا يجوز ان يكونا مباحين او مندوبين وعند الحنفية صلوة الخسوف كسائر الصلوات
والركوعات غير واجبين بل ممنوعان والثالث يعرف خصوصا بقصد القربة مجردا
اي بان قصد بذلك الفعل مجرد القربة بل قصد الامتثال فانه ح يكون للندب اذ
لو كان للوجوب لم يقصد مجرد القربة بل قصد الامتثال ولو كان للاباحة لم يحصل منه قربة
او كونه قضاء المندوب عطف على قوله بقصد اي يعرف الندب بكون الفعل قضاء المندوب
اذ القضاء يماثل الاداء السادسة نظر فان من نام جميع الوقت قضاؤه واجب مع انه
لا يماثل الاداء لكون اداؤه غير واجب قلت لا نم ان اداءه غير واجب سلمنا لكنا
نقول قضاء الواجبات مبني على سبب الوجوب لا على نفس الوجوب فاشترط هنالك المماثلة
في سبب الوجوب لا في نفسه فالقضاء هنالك يماثل الاداء ايضا بخلاف قضاء المندوب
فانه مبني على كون ادائه مندوبا فاشترط المماثلة بينهما لا يقال اذا فسدت صلوة مندوبة
يجب قضاؤها عند ابي حنيفة رحمه الله فعلم ان المماثلة لم تشترط بين المندوب وقضائه عنده
فلم يثبت ذلك لانا نقول انما يجب قضاؤها لان اداءها واجب بالشروع عنده لا لعدم
اشتراط المماثلة ولهذا بدت قبل الزوال سنة الفجر لمن تركها معه السادسة الرابعة الفعلان
لا يتعارضان اي لا يكون احد فعلي الرسول عليه الصلوة والسلام ناسخا للآخر وان تناقض احكامهما
كصوم في يوم وافطار في آخر لان الافعال لا عموم لها فلا يعارض احدهما بالآخر الا بدليل خارجي
فالفعل انما يعارض القول اذا كان الفعل واجب الاتباع ثم نقول فان عارض فعله الواجب
اتباعه قولا متقدما نسخه اي نسخ الفعل القول ثم ان كان ذلك القول خاصا به عليه الصلوة والسلام
نسخ في حقه وان كان خاصا بنا نسخ في حقنا وان كان شاملا واياه نسخ في حقه وفي حقنا وان عارض

الفعل قولا متأخرا عاما شاملنا واياه فبالعكس اي نسخ القول الفعل لئلا يلزم الغاء القول والا
اي وان لم يكن عاما فان اختص القول المتأخر به عليه السلام نسخه اي الفعل في حقه وان اختص
بنا خاصا اي كان ذلك القول مخصصا لنا عن حكم ذلك الفعل ان كان ورود القول قبل
العمل منا بذلك الفعل لانه يبين انه لم يكن حكم ذلك الفعل ثابتا لنا حتى يقبل النسخ فيكون
مخصصا ونسخ عنا بعده اي وان كان ورود القول بعد عمل الامة بالفعل كان القول ناسخا
حكم ذلك الفعل عنا بعده واذا علم تقدم احدهما على الآخر وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول في حقنا
اولى لاستبداده اي لاستقلال القول بالافادة فان الفعل ما لم ينضم اليه قول لا يدل
على وجوب الاتباع واما قلنا في حقنا لان في حقه ثلاث مذاهب الاخذ بالقول والاخذ بالفعل
والوقف وهو المختار لانه يحتمل تقدم الفعل وتأخره فيجب الوقف السادسة الخامسة انه عليه السلام
قبل النبوة متعبد بشرع لانه عليه السلام كان يتعبد في غار حراء وكان يطوف بالبيت وذلك
بالشرع اذ لا مجال للعقل فيه ثم بعضهم نسبه الى شرع ابراهيم عليه السلام وبعضهم الى شرع موسى عليه
وبعضهم الى شرع عيسى عليه السلام وقيل لا اي لم يكن متعبدا بشريعة لان شريعة عيسى نسخت شرائع
من قبله وشريعته كانت منقطعة ايضا لان الذين ثبتوا على شريعته كانوا قليلين بحيث لا يمكن
نقلهم ح وتوقف الغزالي رحمه الله واما بعدها اي بعد النبوة فالاكثر على المنع من تعبده بشرع
وقيل بل كان متعبدا بمعنى انه امر بالاقتباس من كتبهم في الاحكام ونكذبه اي نكذب هذا القول
انتظاره الوحي في الوقائع ونكذبه ايضا عدم مراجعته عليه الصلوة والسلام الى كتبهم وعلمائهم فلو
امر بالاقتباس لوجب مراجعته اياها كيف لم يراجع والا لاشتهر ونكذبه ايضا عدم مراجعتنا
فلو امر بالاقتباس لوجب علينا الرجوع الى كتبهم تأسيا به عليه السلام فان قيل لم قلتم انه
لم يرجع الى كتبهم فقد صح في كتب الحديث انه عليه السلام راجع الى التورية في اثبات الرجم قلنا
لم يرجع للاقتباس وانما رجع للالزام والاحتجاج على اليهود حين انكروا الرجم في شرعهم استدل
القائلون بوجوب الاقتباس عليه السلام بآيات امر فيها النبي صلى الله عليه وسلم باقتفاء الانبياء

قال 2

فلو امر بالاقتباس لما انتظر الوحي

السالفة عليهم السلام كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم فبهديهم اقتده انا انزلنا التورية فيها هدى ونور
يحكم بها النبيون قلت المراد من المتابعة متابعة اصول الشريعة وكلياتها التي لا تقبل النسخ
كالوحدانية والثواب والعقاب لا في الفروع التي هي محل النزاع الباقي الثاني
في الاخبار وفي طرق الثبوت قالوا الخبر كلام يحتمل الصدق والكذب قال قلت
يجب صدق المقسم على الاقسام والخبر المعلوم الصدق لا يحتمل الكذب وهو ظاهر ولا يحتمل الصدق
لان الاحتمال انما يستعمل فيما هو من النقيض وكذا المعلوم الكذب بعكس ذلك قلت
بل كل منهما يحتملهما معا بالنظر الى كونه خبرا وان كان في الخارج لا يكون الا احدهما فلا حاجة الى ما قال
الجاربردي المراد انه يحتمل كل واحد منهما على سبيل البدل دون الجمع فيشمل الصدق هو الخبر المطابق
للخبرية والكذب خلافه فيعرف الخبر بهما دور ابن الحاجب لا جواب عنه واجاب القاضي العضد عنه
بانا لا نم انهما لا يعرفان الا به بل بما المطابق بنسبة المتعلقة وخلافه قلت هذا فرار من التعريف الدوري
الى التعريف بما هو الاخفى واجاب الجاربردي بان الحدود اصطلاحي والمذكور في تعريف الصدق
لغوي قلت هذا مجرد دعوى ولا يعرف الفرق بينهما فالاولى في الجواب تعريف الخبر
لفظي فلا يلزم تصور الدور وفيه اي في هذا الباب فصول ثلاثة الفصل الاول فيما علم
صدقه وهو سبعة بالاستقراء بمعنى منع الخلو لا الجمع الاول ما علم وجود مخبره اي المخبر عنه
بالضرورة نحو الواحد نصف الاثنين او الاستدلال نحو العالم حادث الثاني خبر الله تعالى
فانه صادق دائما والا لكان كاذبا في بعض الاوقات ونحن فرضنا صدورنا صدق متى ذلك
الوقت واذا كان كذلك لكنا في بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه اكمل منه
لان الصادق اكمل والثاني باطل بهذا قرر السيد قلت جاز ان يكون هذا الفرض محالا
والمحال قد يستلزم المحال مع ان هذا التطويل مستغنى عنه ويمكن ان يقال لكنا في وقت
صدقنا اكمل منه في وقت كذبه وذلك محال لانه اكمل بجميع النسب الثالث ما علم صدقه
خبر الرسول عليه السلام والمعتمد في كونه معلوم الصدق دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه

اي وفق دعواه قلت حينئذ يكون المعجزة قرينة صدقه فيكون القسم الثالث من باب
القسم السادس ويكون قسم الشيء قسيمه لا يقال قد علمنا ان التقسيم بمعنى منع الخلو لا الجمع
لانا نقول انما يصح ذلك اذا كان بين الاقسام عموم من وجه لا مطلقا الرابع خبر كل الامة
لان الاجماع حجة وهذا اجماع فيكون حجة الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم العادة بانهم من شهوة
او نحوه او صداقة او عداوة فانه يبعد ان لا يكون فيهم صادق وهذا علم عادي والاطلاع لاحدهم
على ما يجد الآخر من نفسه السادس الخبر المحفوف بالقرائن فانا اذا علمنا ان زيدا في النزع
واخبرنا انه مات وسمع جنازته قطعنا بموته السابع الخبر المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة
مبلغا احالت العادة تواطئهم على الكذب وانما اخر هذا القسم ليتفرع عليه مسائله من غير
فصل كثير بين الاقسام بقوله وفيه اي في التواتر مسائل اربع الاولى انه يفيد العلم مطلقا
سواء كان من امور موجودة او ماضية خلافا للسمنية فانهم ذهبوا الى انه لا يفيد العلم مطلقا وقيل
يفيد عن الموجود في الحال لا عن الماضي لنا على انه يفيد مطلقا انا نعلم ضرورة وجود البلاد
النائية والاشخاص الماضية فعلم افادته العلم قال قيل نجد التفاوت بين الخبر المتواتر
كوجود رستم مثلا وبين قولنا الواحد نصف الاثنين في سرعة قبول الذهن والتفاوت
يدل على تطرق احتمال النقيض الى الخبر المتواتر قلت لا نم ان التفاوت يدل على ذلك
بل التفاوت قد يكون للاستيناس بان يكثر طرق بعض القضايا دون البعض لا لتطرق
احتمال النقيض المسئلة الثانية اذا تواتر الخبر افاد العلم الضروري ولا حاجة الى نظر خلافا
لامام الحرمين والحجة اي الامام الغزالي والكعبي وابي الحسين البصري فانهم ذهبوا الى انه نظري
والغزالي انه لا يتوقف على تحصيل واسطة بل يتوقف على واسطة هي حاصلة في الذهن وتوقف
الشريف المرتضى من الشيعة لنا على انه ضروري انه لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له
النظر كالبله والصبيان لكنه يحصل لهم فيكون ضروريا قيل لو كان ضروريا لم يتوقف
على غيره من المقدمات لكنه يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وان لا داعي لهم

على الكذب وان لم يكن كذلك يكون صدقا قلنا ما ذكر من المقدمات حاصل بقوة
قريبة من الفعل اى اذا حصل طرفا المطلوب حصل عقيبه جميع المقدمات من غير تامل فلا حاجة
الى نظر فلا يكون نظريا لان المراد من النظرى ما يتوقف على نظر وتامل بعد حصول طرفى المطلوب
المسئلة الثالثة ضابطه اى ضابط حصول التواتر افادة العلم عنده فاذا افاد الخبر علما بالمخبر به
علمنا انه متواتر وعند من قال انه نظرى ضابطه حصول شرائطه كما سيجيء قلت فح لا يمكن الاحتجاج
بالمتواتر على احد لان له ان يقول لم يحصل العلم لى منه اذ يجوز ان يحصل العلم لشخص من خبر
ولا يحصل لشخص وشرطه اى شرط حصول العلم من المتواتر ان لا يعلم السامع قبله ما اخبر به
ضرورة فانه لو كان معلوما لم يكن للتواتر تاثير فى العلم لامتناع تحصيل الحاصل وان لا يعتقد
السامع خلافه اى خلاف ما اخبر به لشبهة او تقليد فانه اذا اعتقد نقيضه لم يفده الخبر علما وهذا
ما شرطه الشريف المرتضى لظنه ان خبر الامامة على متواتر وانما لم يفد العلم لان الناس اعتقدوا
نقيضه وكذلك وان يكون مستند المخبرين احساسا به اى المخبر عنه المستند فلو اخبر جميع
العالم عن معقول لم يحصل العلم به قلت ولا يمتنع ان يمنع ذلك فانه يمكن ان اخبر
كل الامة بما علم صدقه وذلك اعم من ان يكون محسوسا او معقولا غايته انه لا يسمى متواترا
اصطلاحا فاما انه لا يحصل العلم به فلا فلا وان يكون عددهم مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب
وقال القاضى ابو بكر لا يكفى الاربعة فى حصول التواتر والا لافاد قول كل اربعة فلا يجب
تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق او الكذب فان الاربعة اذا شهدوا فان حصل العلم
بقولهم نقطع بصدقهم والا نقطع بكذبهم وانما قال لا يجب تزكيتهم لان التزكية انما تكون لمن
لا يعلم صدقه ولا كذبه وفى هذا نظر لانه لا يجب افادة قول كل اربعة بعدم وجوب تزكية
شهود الزنا لكونهم اربعة ولم يحتج الى دليل فيكون بهذا التعليل مستدركا قلت يجوز ان يكون
ذكر لزيادة التوضيح او يكون عكس لقاعدة حصول التواتر وهى حصول العلم او يكون جوابا
عما يقول لا نم انه لو كفى الاربعة لافاد قول كل اربعة لجواز شرط العدالة فيهم فلذلك شرطت

التزكية فاجاب بانه لا نزاع الا ان يحصل بقولهم العلم اولا وعلى التقدير لا يجب التزكية
بل فيه نظر من وجه اخر وهو ان يقع قوله والا نقطع بكذبهم لجواز ان يحصل الظن
بصدقهم ولا نقطع بكذبهم وتوقف القاضى فى خبر الخمسة انه هل يكفى فى حصول التواتر
ام لا ورد قول القاضى فى الاربعة لا يكفى بان حصول العلم عقيب الخبر انما هو بفعل
الله تعالى فلا يجب الاطراد فى كل اربعة لجواز تخلفه عند قول اربعة ولا تخلفه عند قول اربعة
وبالفرق بين الرواية والشهادة فان رتبة الرواية اشرف فجاز ان يحصل العلم برواية
اربعة من الاشراف ولا يحصل بشهادة غير الاشراف فيحتاج الى التزكية وشرط قوم عدد
التواتر عند البعض اثنا عشر كنقباء موسى فانه لم يفد العلم الا لما نصبهم موسى لان يعرفوا
احوال بنى اسرائيل وعشرون لقوله ان يكن منكم عشرون لحصول العلم بما يخبرون به واربعون
لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين لقوله
حسبك وسبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لكونهم مختارين ولكلماته وبضعة
عشر عدد اهل بدر اى غزوة بدر فتواترت الطلب عنهم والكل ضعيف لان ذلك
لا يدل على دعواهم ثم ان اخبروا عن عيان فذاك اى تم التواتر مشروط والا اى ان
لم يخبروا عن عيان بل نقلوا ذلك عن قوم آخرين فيشترط ذلك اى حصول جميع الشرائط
فى كل الطبقات حتى يستوى الوسط والطرفان فى حصول الشرائط المسئلة الرابعة مثلا
لو اخبر واحد ان حاتما اعطى دينارا واخر انه اعطى جملا وهلم جرا اى واخر انه اعطى فرسا
تواتر القدر المشترك وهو مطلق الاعطاء المستلزم للجود لوجوده اى وجود القدر المشترك
فى الكل الفصل الثانى فيما علم كذبه وهو ضربان الاول ما علم خلافه اما ضرورة
نحو النار باردة او استدلالا نحو العالم قديم والثانى ما لم يتواتر وكان من شانه ان يتواتر
لتوافر الدواعى على نقله لكونه اصلا من اصول الدين او لغرابته او غير ذلك
كما نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما فلو كان لنقل فعلم كذب ما لو نقل ان بينهما

بلده اكثر منهما وادعت الشيعة ان مثل هذا الخبر قد لا يكون كذبا وقالوا ان النص
القاطع دل على ان الامام علي رضي الله عنه ولم يتواتر كما لم يتواتر الاقامة اثنا مثنى او فرادى
وكما لم يتواتر التسمية اي الجهر بها او المخافتة وكما لم يتواتر معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم
من انشقاق القمر وتسبيح الحصا فيعلم ان عدم التواتر في مثل هذا الخبر لا يدل على كذبه
قلنا انما يدعى ان عدم التواتر فيما تتوفر الدواعي على نقله بلا مانع يستلزم الكذب
وشيء لا تتوفر في النقوض اما الاولان اي الاقامة والتسمية فلانه لم تتوفر الدواعي على نقلهما لانهما
من الفروع ولا يكفر ولا يبدع في مخالفتهما بخلاف الامامة فانها من اصول الدين ومخالفتها
يقتضي الكفر او البدعة فتتوفر الدواعي هنا وحين لم يتواتر علم كذبه واما تلك المعجزات
فلقلة الدواعي اتصالا لان المقصود قد حصل بالقرآن الذي تواتر اعظم المعجزات او لقلة
المشاهدين لكل واحد من المعجزات فلم يبلغ احد التواتر المصنف فيه نظر لجواز قلة مشاهدي
ذلك النص مع انهم رووا اصله في طرف ابي بكر ولم يجزموا بكذبه قلنا معنى
قولنا لو صح لتواتر انه لتواتر اما لفظا ومعنى او معنى وان لم يتواتر لفظا فقد تواتر
معنى لكن قلة المشاهدين منعت من تواتر الفاظها ولا يمكن تكذيبها لتواتر معانيها فاما
هذا النص فلما لم يتواتر لا لفظا ولا معنى علم كذبه ثم لا نم ان ما رووا في طرف ابي بكر رضي الله
عنه مثله بل هو بلغ حد الشهرة سلمنا لكن الاجماع انعقد على امامته فوجب قبول ما رووا
في طرفه لتأييده بالاجماع ووجب رد ما رووا في طرف علي رضي الله عنه لمعارضته الاجماع
فسقط هذا ايضا قال المصنف سلمنا انه من الاحاد لكن بما ذا يلزم كذبه على ان العمل
بالاحاد واجب مسئلة بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وسلم كذب لقوله
عليه السلام سيكذب علي فهذا الخبر ان كان صدقا فيجب ان يكذب عليه وان كان
كذبا فقد نسب اليه خبر كذب الجابري والمصنف فيه نظر لجواز ان يقال انه لم يكذب عليه بعد
ولكنه سيكذب عليه قلنا السين للقرب فمعناه سنة لبث تقربه فالنظر بعيد

ولان منها اي من الاخبار المروية عنه ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه فكان كذبا
وسببه اي سبب وقوع مثل هذه الاحاديث نسيان الراوي او غلطه بان يكلم بخلاف
ما سمع او افتراء الملاحدة على النبي عليه السلام المحالات لتنفير العقلاء عن الاسلام
او افتراء القصاص للترغيب والترهيب الفصل الثالث فيما ظن
صدقه وهو خبر الواحد العدل فاما غير العدل فلا يظن صدق خبره والمراد بخبر الواحد
ما لم يبلغ حد التواتر لا ان يكون الواحد شرطا فيه قالوا وما لا يظن صدقه فغير معتبر
اجماعا المصنف وفي انعقاد الاجماع عليه نظر فان مجهول الحال يقبله رواية
في قول قلنا انما يقبل من يقبله لانه مظنون الصدق عنده نظرا الى الاسلام
لانه غير مظنون الصدق ومع هذا القبل والنظر في هذا الفصل في طرفين الطرف
الاول في وجوب العمل به وجوازه قال بعضهم يجب العمل به ودل عليه السمع لا العقل
وقال ابن سريج والقفال من الشافعية وابو الحسين البصري من المعتزلة يجب العمل
ودل عليه العقل ايضا وانكر قوم وجوب العمل به اما لعدم الدليل على الوجوب
على راي او الدليل على عدمه شرعا على راي او عقلا على راي واحاله آخرون عقلا
واتفقوا اي الخصوم على الوجوب اي وجوب العمل به في الفتوى والشهادة والامور
الدنيوية كالخبر ان هذا الطعام مسموم لنا على وجوب العمل بخبر الواحد العدل
وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة في قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
والانذار الخبر المخوف والفرقة اقلها ثلاثة لعله فالطائفة واحد او اثنان لان الطائفة
بعض الفرقة لان من للتبعيض فانه تعالى اوجب الحذر بخبر الواحد او اثنين
موجب الحذر به فيكون العمل بخبر الواحد واجبا قال قيل لعل للترجي فلا يدل
الآية على ايجاب الحذر قلنا لعل ههنا للايجاب لانه تعذر حمله للترجي لانه في حق

وهو خبر العدل الواحد

على الترجي

الله تعالى فلا يحمل على الإيجاب بمجاز المشاركة إلا إيجاب في النوع والطلب ولأن المجاز
أقرب منه والطلب من الله تعالى الأمر والأمر للوجوب قلت يمكن أن يحمل
لعل هنا على حقيقته وهو الترجي والمعنى ولينذروا على رجاء الحذر منهم فلا يحمل على المجاز
ومثله قال في الكتاب الثاني في قوله لعلكم تتقون قال قيل لا نم أن الإنذار هو الإخبار
المخوف بل الإنذار هو الفتوى المخوف أو هو اللائق بالمتفقه لأن المتفقه إنما يحتاج إليه
في الفتوى لا في الرواية قلت لو حمل الإنذار على الفتوى يلزم تخصيصان أحدهما
تخصيص الإنذار بالفتوى وهو مانع منه والثاني تخصيص العموم بغير المجتهدين إذ المجتهد
لا يجوز له العمل بفتوى الآخر والأصل عدم التخصيص قال قيل يلزمكم أيضا تخصيص
الإنذار بالمجتهد لأن رواة الحديث إنما ينتفع بها المجتهد وغيره أما المجتهد فلأنه يتمسك بها
وأما العامي فلأنه ينزجر أو يعتبر قال قيل إذا كانت الفرقة ثلاثة فيلزم أن يخرج من
كل ثلاثة واحد للتفقه لكنه لا يلزم اتفاقا فلا يثبت ما بنيتم على ذلك قلت النص يقتضي
شيئين خروج واحد من كل ثلاثة ووجوب العمل بخبر الواحد لكنه خص منه أي في
الحكم الأول بالإجماع حيث أجمعوا على الاكتفاء ببعثه واحد في خلق كثير فبقي معمولا به
في وجوب العمل بخبر الواحد قلت ويمكن أن يجاب عنه من غير ارتكاب تخصيص
في الآية بأن يقال الفرقة في اللغة جماعة جمعهم مكان أو مذهب أو غير ذلك ويكون
أقلهم ثلاثة لا أن يكون خصوصية الثلاثة شرطا فيها فلا يدل الآية إلا على أن كل جماعة
شأنهم هذا ثلاثة كانوا أو ثلثاه يجب أن يخرج منهم بعضهم فالآية باقية على عمومها لأن
خروج واحد من كل جماعة واجب والتمسك بها لقبول خبر الواحد تام أيضا
لأن تلك الجماعة إذا كانوا ثلاثة يجب خروج واحد منهم فيجب قبول خبره فالاكتفاء
ببعثه واحد لا يدل على التخصيص الوجه الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد أنه لو لم يقبل
خبره لما علل عدم القبول بالفسق لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي لذاته عدم القبول

ظ قلنا والرواية ينتفع بها المجتهد م

النص م

فلا يعلل بالفسق لامتناع تعليل ما هو مقتضى الذات بالغير لأن ما بالذات
لا يكون بالغير والتالي باطل لأنه علل به لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا رتب وجوب التبين على الفسق بالفاء وهو مشعر بالعلية فيكون عدم
القبول معللا بالفسق وإذا بطل التالي بطل المقدم وهو عدم قبول خبر الواحد فيكون
خبره معمولا قلت لا نم أن الذي علل بالفسق عدم قبوله هو خبر الواحد بل أعم حتى
لو أخبر جماعة فسقة لا يقبل سلمنا أن المراد فاسق واحد لكن هنا وصفان فمن أين
علمتم أن أحدهما بالذات والآخر بالغير سلمنا لكن لا نم أن عين ما بالذات قد علل هنا
بالغير بل هنا ما بالذات غير ما هو بالغير لأن عدم القبول الناشئ من الفسق غير الناشئ
من الوحدة لامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد فما بالوحدة لم يعلل بالفسق بل ما بالفسق
علل بالفسق سلمنا لكنه معارض بصحة قولهم شهادة الفاسق لا تقبل مع أن وحدته مانع
من القبول أيضا سلمنا لكن ما ذكرتم لا يدل على وجوب القبول بل على جوازه وهو غير المدعى
لأن بالآية ثبت أن الفسق مانع من القبول لا أن عدم الفسق يوجب القبول الوجه الثالث
على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة فإن كلا منهما معمول اتفاقا
والجامع تحصيل المصلحة المظنونة قال قيل الفرق ثابت بين قبول الفتوى والشهادة
يقتضيان شرعا خاصا فإن الفتوى يقتضي حكما يختص بالمستفتي والشهادة بالمشهود له أو عليه
والرواية تقتضي شرعا عاما في جميع الناس ولا يلزم من تجويز العمل بخبر الواحد في حق الخاص
تجويزه في حق العامة إذ عدم الإصابة في حق العامة أكثر خطأ أورد هذا الفرق بأصل الفتوى
فإن مطلق الفتوى عام أيضا لأن أحدا لا يخلو عن التزام فتوى إما المجتهد بعد مجتهد وإما
المقلد بعد مجتهد يجتهده قلت وسيظهر بهذا سقوط قول الجابري وفيه نظر فإن الفتوى
خاص بالمقلد والرواية عام يعم المقلدين والمجتهدين لا يقال الكلام في خبر الواحد ومجتهد
المجتهد بالنسبة إلى المجتهد ليس بخبر فلم يعم خبر الفتوى لأنا نقول فكذلك الراوي ليس

فيهما م

من واحد بين [illegible] الرواية [illegible] الفتوى م

خبره بالنسبة الى نفسه خبر الواحد فلا فرق قال قيل لو جاز العمل بخبر الواحد واتباع
الظن في الفروع من غير قاطع لجاز اتباع الانبياء من غير اظهار المعجزة ولجاز الاعتقاد
بالظن في اصول الدين بالقياس على الرواة قلنا ما الجامع يعني لا نم الجامع بينهما
فان قال الجامع كذا وكذا فنقول بالفرق فان الخطاء في اصول الدين يوجب الكفر
فلا يجوز متابعة الظن فيها بخلاف الرواة فانها لا توجب قال قيل الشرع شرع
المصلحة للاستغراق فانه كلما ثبت حكم شرعي ثبت مصلحة والظن خصوصا اذا كان خطاء لا يجعل
بالنسبة للمصلحة مصلحة وح لا يحصل المصلحة المقصودة من حكم الشرع فلا يجب العمل بالظن لعدم
افادته المقصود قلنا ما ذكرتم من الدليل منقوض بالفتوى والامور الدنيوية كما لا اخبارك
بكون هذا الطعام مسموما لامكان اجراء هذا الدليل فيهما مع انه يجب العمل بخبر الواحد الطرف
الثاني في شرائط العمل به اي بخبر الواحد وهو اما في المخبر وهو الراوي او المخبر عنه وهو نفس
الاحاديث التي اخبر عنها بانها قول الرسول او فعله قلت ويجوز ان يرجع الضمير
الى الرسول عليه السلام او الخبر اي في الرواية والاخبار اما القسم الاول وهو شرائط
الراوي فصفات تغلب الظن بصدقه وهي خمس الوصف الاول التكليف وهو العقل
والبلوغ فان غير المكلف كالمجنون والصبي لا يمنعه خشية من المؤاخذة اما المجنون فلعدم
علمه بالمؤاخذة واما الصبي فلعلمه بعدمها فان قيل صح الاقتداء بالصبي عند الشافعي رحمه الله
اداء الفرض كونه مستظهرا اعتمادا على خبره بطهره فعلم ان قوله مقبول قلنا صحة الاقتداء به
ليس للاعتماد على قوله بل لعدم توقف صحة صلوة المأموم على طهر اي طهارة امامه عند الشافعي رحمه الله
قلت فعلى هذا لو علم انه غير متطهر ينبغي ان يصح ايضا تحميده لعدم الوصف المذكور لكنه لا يجوز كما اشار
اليه الجابري هذا اذا تحمل الصبي الحديث وادى قبل البلوغ فان تحمل في الصبي ثم بلغ وادى
قبل قياسا على الشهادة فانه لو تحمل الشهادة في الصبي وادى بعد البلوغ يقبل اجماعا وكذا الرواة
جامع انه حالة الاداء مكلف محترز عن الكذب قلت امر الرواية اشرف فلا يقاس على ما دونه
طره

عن الكذب ص

وللاجماع عطف على قياسا فانهم اجمعوا على احضار الصبيان مجالس الحديث
فلو لم يقبل رواياتهم عند البلوغ لم يكن لاحضارهم فائدة قلت يجوز العلم با
سمعوا ام الخيل ،، وادراك فضيلة مجلس العلم ومجالسة العلماء وبركة صحبتهم
كل ذلك فائدة تامة فلا يكون احضارهم دليل القبول الوصف الثاني من الاوصاف
المعتبرة في الراوي كونه من اهل القبلة فالمخالف في القبلة لا يقبل روايته اتفاقا
ويقبل رواية الكافر الموافق لنا في القبلة كالمجسمة ان اعتقد حرمة الكذب فانه اي
اعتقاد حرمة الكذب يمنعه عنه اي عن الكذب فيحصل ظن صدقه فيقبل وقاسه القاضي
اي ابو بكر وعبد الجبار بالفاسق والكافر المخالف في القبلة في عدم القبول بجامع الفسق
والكفر ورد هذا القياس بالفرق بان الفاسق يتقدم على المعصية عمدا وهذا الكافر لا
وبان كفر المخالف اغلظ وفي المغني لحنفية المختار انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى ودعا
الناس اليه لانه بسبب داع الى التقول الوصف الثالث العدالة وهي ملكة راسخة اي
صفة راسخة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر اي اكتسابها وهي ما توعد الشارع
عليه بخصوصه والرذائل المباحة الدالة على الدناءة كالاكل في الطريق والبول عليه وكذا
عدم الاصرار على الصغيرة لانها كبيرة ايضا او علم من ذكر الرذائل المباحة ان الاصرار على
الصغيرة واجب الترك في العدالة بالطريق الاولى فلا يقبل رواية من اقدم على الفسق
عالما بانه فسق اجماعا وان جهل فسقه يقبل لانه يبعد منه تعمد الكذب وقال القاضي ابو بكر
لا يقبل لانه ضم جهل الى فسق فبالحري ان لا يقبل قلت الفرق عدم الجراءة فان الفاسق
العالم يجترئ في الفسق فلا يجتنب عن الكذب بخلاف الجاهل ومن لا يعرف عدالته
ولا فسقه لا يقبل روايته لان الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه كالصبي والكفر
فانهما لما كانا مانعين لا يقبل الا اذا تحقق عدمهما قلت الفسق هو المانع فما لم يثبت
الفسق لم يثبت المانع والاصل بقيته بخلاف الصبي والكفر فان الاصل لا نفيهما الجابري

للاحضار

ان

بالفسق

تنبيه

قال ابو حنيفة رحمه الله لا يكتفى بقبول روايته ظهور الاسلام لان الفسق سبب التثبت

فوجب علم التثبت عند عدم الفسق ثم قال واجيب ان عدم الفسق انما يحصل بالخبرة او

او التزكية وذلك منتف منها قلت ان اردت بعدم الفسق عدمه في الواقع فذلك

لا يحصل بالخبرة والتزكية ايضا خصوصا في الرواة حيث يتبع خفيه غالبا وان اردت

عدمه بحسب الظن فقد يحصل بغيرهما فان العدالة في المؤمن هي الاصل بل الصحيح من مذهب

ابي حنيفة رحمه الله ان المستور كالفاسق كذا في المغني والعدالة تعرف بالتزكية وفيها اي

في التزكية مسائل الاولى شرط العدد في المزكي في الرواية والشهادة وهو قول محمد رحمه الله

لانها شهادة واجيب بالمنع بل هي اخبار ومنع القاضي ابو بكر اشتراط العدد فيهما اي

في تزكية الشاهد وتزكية الراوي لانها خبر لا شهادة ولكن الاولى في الشهادة الاستظهار

بعدد المزكي والحق وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله الفرق [فيها] كالاصل يعني شرط

العدد في تزكية الشاهد كاشرط في نفس الشاهد لا في تزكية الراوي كما في نفس الراوي المسئلة

الثانية قال ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله يذكر سبب الجرح اذ قد يجرح بما لا يكون جرحا

لاختلاف المذاهب فيه فلا بد من الذكر ولا يجب ذكر سبب التعديل اذ هو التقوى

والمروة بالاتفاق وقيل يجب ان يذكر سبب التعديل دون سبب الجرح

لان العدالة ملتبسة لكثرة التزوير فجاز ان يتصور المتصنع عدلا فلا بد من بيان

السبب وقيل يجب ان يذكر سببهما لكلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب

ذكر السبب فيهما لان الشاهد على التعديل والجرح ان لم يكن بصيرا بشانهما لا يصلح للتزكية

وان كان بصيرا فلا معنى [للسؤال] عن السبب الامام وهذا يختلف باختلاف احوال المزكي فان علمنا

كونه عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه وان عرفنا عدالته في نفسه ولم نعرف

اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه عن اسبابهما السديد وهذا نظر فان

من عرف عدالته في نفسه عرف انه لا يشهد على التعديل والجرح الا عن بصير فلا حاجة

[Margin: بالاجماع — الاحوط في الشاهد — للسؤال ص]

لا محالة لو كان المعدل اكثر عددا فالظاهر تقديمه او التساوي لانا نقول المعدل يقول شيئا واحدا وان كان

بخلاف الجارح فانه يبين شيئا خفيا يطلع عليه يزيد على المعدل الا لكان ان يقال يمكن الجارح الفسق

بسبب اخر ثم لا يعلم الامر على ما هو عليه من سببها او من سببها دون تسميته مكرر

الى السؤال قلت جاز ان يشهد على ظنه ومذهبه ولا يقدح ذلك في عدالته فيحتاج

الى السؤال المسئلة الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه اي في الجرح

زيادة لم يطلع عليها المعدل لان المعدل لم يتعرض لنفي ما اثبته الجارح نعم اذا اختلفا

في سبب معين ثم يطلب الترجيح بوجه اخر كما لو قال الجارح انه قتل فلانا وقال المعدل

انه حي المسئلة الرابعة فيما يحصل به التزكية اي بحكم بشهادته حاكم يشترط العدالة في الشهادة

فانه تعديل او يثني عليه الحاكم او عدل اخر عارف باسباب الجرح والتعديل بان يقول

هو عدل او مقبول الشهادة او يروي عنه من لا يروي عن غير العدل فاما رواية من

يروي عن كل احد فليست تعديلا او يعمل بخبره عدل فان ذلك تعديل ايضا اذ لو لم يكن

المروي عنه عدلا لم يكن العامل بخبره عدلا بل كان فاسقا والكلام في العامل العدل كذا ذكره السيد

قلت هذا على اطلاقه غير صحيح فان من يعمل بما اذا روى غير العدل ان من صام يوم عرفة

فله كذا لا يكون فاسقا وانما يصح هذا اذا كان الخبر في الحلال والحرام او العقوبات الوظيف

الرابع من الاوصاف المعتبرة في الراوي الضبط وعدم مساهلته في الحديث فمن اختل

حفظه مطلقا او بالنسبة الى طوال الاحاديث لا يقبل روايته فيما لا يقدر على ضبطه ومما

يوجب قلة الضبط المساهلة في المسموع وشرط ابو علي الجبائي العدد في الراوي الا اذا

كان مؤيدا بظاهر آية او باجتهاد مجتهد او بعمل بعض الصحابة بمقتضاه او بانتشار الخبر فيهم

ورد قول ابي علي بقبول الصحابة خبر الواحد فانهم قبلوا خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب

الاغتسال بالتقاء الختانين وغير ذلك من اخبار الاحاد من غير نكير فحل الاجماع قال

ابو علي بيان اشتراط العدد ان الصحابة طلبوا العدد فان ابا بكر رضي الله عنه لم يقبل

خبر مغيرة بن شعبة في ميراث الجدة حتى رواه معه محمد بن سلمة ولم يقبل عمر خبر ابي موسى

الاشعري في وجوب الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري رضي الله عنهم ولم ينكر عليه احد

فيكون اجماعا قلنا انما طلبوا العدد عند التهمة لا مطلقا جمعا بين الادلة المراعي طلب

[Margin: التزكية م — فحل م]

العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركهم اياه في صورة يوجب عدم الوجوب
السند ردهم خبر الواحد العدل وقبولهم اياه مع التعدد دليل على ان خبر الواحد غير
مقبول وبهذا القدر يكفي قلت قبولهم خبر الواحد من غير طلب العدد في بعض الصور
دليل واضح على ان وصف الراوي لا يمنع القبول واما ردهم خبر الواحد العدل في صورة
لا يدل على ان منشأ الرد هو وصف الراوي لجواز ان يكون هو كون المحل محل تهمة
او غير ذلك الخارجي الشرط الخامس كون الراوي فقيها فقد شرط ابو حنيفة رحمه الله فقه
الراوي ان خالف الخبر القياس قال فخر الاسلام ووجه ذلك ان النقل بالمعنى كان
مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني الحديث لم يؤمن ان يذهب عليه
شيء من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس ولا بد وجه منها الا اذا
انسد باب القياس بان يروي حديثا يأبى كون القياس حجة لان كون القياس حجة
بالكتاب والسنة والاجماع فما خالف القياس من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب
والسنة والاجماع وفي التلويح وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس اكثر لان معناه
اكثر فلا يترك الخبر لمخالفته واما ثانيا فلان الظاهر من عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه واما ثالثا
فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير الفقيه ثم اجاب عن قوله
فما خالف القياس فهو في المعنى مخالف للكتاب بانه لا عموم في الآية يعني قوله فاعتبروا حتى يثبت
قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه
فلم يبق قطعيا والعام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بخبر الواحد قلت
اما الجواب عن الاول فنمنع كون مقدمات القياس اكثر مطلقا فقد يكون بالعكس كما ذكر
المص في فصل المخصص على انه يجوز ان يكون القياس قطعي المقدمات وعن الثاني
بان استفاضة النقل بالمعنى فيهم يدفع على ان النقل بالمعنى جائز والعدالة لا تمنعه
وعن الثالث بان ذلك نقل مجرد فلا يقبل بدون التصحيح واما الآية فلم يفصل بين صورة وصورة

فيساوله باطلاقه واما قوله العام الذي خص منه البعض يجوز تخصيصه بخبر الواحد
فمقبول نعم يجوز لكن بخبر الواحد المقبول واما بالمردود فلا كما لا يخص بخبر الواحد
المتهم بالفسق او عدم الضبط وكون هذا الخبر مقبولا او مردودا بتهمة الخطاء في المعنى
هو اول المسألة قال المص ورد قول ابي حنيفة رحمه الله بان العدالة تغلب ظن
الصدق ودلالة العدالة على الصدق اكثر من دلالة مخالفة القياس على الكذب
فيكفي هذا القدر من الرجحان فلا حاجة الى اشتراط الفقه قلت لا نم انها اكثر منها في غير الفقيه
فلا يكفي سلمنا لكنا لم نشترط الفقه للكذب غير الفقيه بل لاحتمال خطائه في فهم مراد النبي عليه السلام
فلا يترجح جانب القبول بمجرد العدالة فيشترط الفقه للترجيح واما القسم الثاني من شرائط
العمل بخبر الواحد وهو ما يكون معترضا في بعض الاحاديث المروية فان لا يخالفه دليل
فان لا يخالفه دليل قاطع لا يقبل التاويل صفة لقاطع وهو اشارة الى ان الكتاب والخبر
المتواتر ان قبلا التاويل لا يضر مخالفتهما الخبر في القبول ويجوز ان يكون حالا عن الضمير
في لا يخالفه ويكون اشارة الى ان الخبر القابل للتاويل لا يضره مخالفة الكتاب والخبر
المتواتر بل يأول القابل منهما ويعمل الخبر جمعا بين الادلة ولا يضره اي خبر الواحد مخالفة
القياس ان لم يكن القياس قطعي المقدمات فاما اذا كان قطعي المقدمات بان ثبت العلة
بنص راجح على الخبر ويكون وجود العلة في الفرع مقطوعا به فالقياس راجح على الخبر لكونه
مقطوعا به فالقياس راجح على الخبر لكونه مقطوعا به ح واذا لم يكن القياس قطعي المقدمات
لا يقدم على الخبر بل يقدم الخبر عليه لقلة مقدماته وكثرة مقدمات القياس فان مقدمات
الخبر ثلاث ثبوته ودلالته على الحكم ووجوب العمل به ومقدمات القياس خمس ثبوت
حكم الاصل وكونه معللا بالوصف المعين وحصوله في الفرع وعدم المانع ووجوب
العمل به ولا شك في رجحان قلة المقدمات على كثرتها قلت هذا مخالف لما سبق
منه قلنا قد يكون بالعكس ولا يضر الخبر ايضا مخالفة عمل الاكثر اي اكثر الامة اياه لان عملهم

ليس بحجة وبخالفه عمل الراوي كما في حديث ابي هريرة رضي الله عنه في ولوغ الكلب بانه
يغسل عنه سبعا وكان هو يقتصر على الثلاث لان ظاهر الحديث حجة وما خالفه ليس بحجة
لانه ربما يتمسك فيه بباطنه دليلا ولا يكون قادحا فيه بل يحمل على احسن الوجوه او يحمل
على انه عمل به قبل ان يكون منسوخا اولى من جعله جاهلا او فاسقا فان كانت المخالفة عمل الراوي
للحديث قبل الرواية لا تقدح وكذا ان لم يعرف التاريخ ويحمل على الصحيح وبعد الرواية يسقط
الرواية لانه ان عمل عامدا فاسق وان عمل ناسيا مغفل وروايتهما مردودة واما القسم
الثالث وهو ما يعتبر في الرواية والاخبار ففيه مسائل خمس الاولى لالفاظ الصحابة
سبع درجات اولها وهي اعلاها حدثني رسول الله عليه السلام ونحوه مما دل على عدم الواسطة
كاخبرني واسمعني وسمعته وثانيها قال رسول الله عليه السلام لاحتمال التوسط واما قال
قال للاعتماد على صدق رواته وثالثها امر رسول الله او نهي لاحتمال التوسط المذكور مع
احتمال اعتقاده ما ليس بامر امرا لاختلاف الناس في صيغ الامر والعموم والخصوص
والدوام واللادوام لانه امر مطلق يحتمل ان يكون للكل او البعض وعلى التقديرين
يحتمل ان يكون دائما او غير دائم ورابعها امرنا بكذا او نهينا او فيها مع الاحتمالات المذكورة احتمال
ان يكون ذلك الامر غير الرسول عليه السلام اذ لم يعين الآمر وهو ليس بحجة عند الكرخي
حجة عند الشافعي رحمه الله لانه الظاهر لانه اذا قاله فيهم منه امره الامر غيره ولان غرضه
غرض الصحابي من قوله امرنا بيان الشرع فوجب حمله على امر الرسول عليه الصلوة والسلام
دون الائمة والولاة ذي الفضول ولا يحمل على امر الله تعالى لكونه ظاهرا للكل فلا يستفاد
من قول الصحابي المسند وفيه نظر اذ جاز ان يكون هو المستنبط من كلام الله تعالى
قلت قولهم امرنا يقتضي ان يكونوا هم المخاطبين المقصودين بالامر لم يستفد غيرهم
ذلك منهم ولكونهم هم المخاطبين لا يختص بهم بالمامور به بل بالنهي فان المامور هم العامة
فلا يستفاد الخبر المذكور وخامسها من السنة كذا وفيها مع المذكورات احتمال ان يكون
مرادهم سنة عن الرسول عليه السلام او من بعده الطريقة كذا قرره المصنف احتمال
ان يكون مراده سنة غير الرسول وهو عين الاحتمال المذكور في الرابع وسواء لا يكون
غير الرسول فلا يكون ادون منه ولو فرق بينهما بان الامر يدل على الوجوب والسنة لا
لكان له وجه وسادسها عن النبي عليه الصلوة والسلام قيل انه ظاهر في انه سمع منه عليه السلام
لكونه صحابيا وقيل انه للتوسط في العرف فلذلك وقع ادون من الدرجات
السابقة وسابعها كنا نفعل في عهده صلى الله عليه وسلم وهذا ادون الدرجات اذ
ليس فيها ما يدل على اضافة الحكم الى الرسول عليه السلام لكن الظاهر ان مراده كنا
نفعل كذا وقررنا الرسول المسئلة الثانية لغير الصحابة ان يروي الحديث اذا سمع
عن الشيخ او قرأ عليه اي على الشيخ ويقول للشيخ هل سمعت هذا الحديث من اسنادك
عن فلان فقال الشيخ نعم او سكت او اشار براسه فطلب التلميذ اجابته فله ان يروي عنه
عند المحدثين والفقهاء لانه حصل الاعلام بواسطة الاشارة او السكوت فيكون كقوله نعم
نعم فيقول اخبرني وحدثني لان المقصود من الاخبار هو افادة الخبر وقد حصل والمتكلمون
قالوا لا يجوز له الرواية باخبرني وحدثني لانه كذب والجواب انه اخبار معنى او كتب الشيخ
عطف على قوله او قرأ عليه وهو ان يكتب اليه الشيخ حدثنا ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته
فحدث به عني وهو مثل الخطاب وكذا اذا ارسل اليه رسولا بالحديث والمختار في الكتابة والرسالة
ان يقول اخبرني ولا يقول حدثني او قال الشيخ سمعت ما في هذا الكتاب ويشير الى كتاب
يعرف ما فيه فانه يكون بذلك محدثا والتلميذ محدثا وله ان يروي عنه وهذا طريق المناولة
او يجيز له بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني ما صح عندك من احاديثي والاكثر
على منع حدثني واخبرني بل يقول اجازني واخبرني اجازة المسئلة الثالثة لا يقبل المرسل
وهو قول العدل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر الاسناد خلافا لابي حنيفة ومالك
واحمد في احدى الروايتين وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى قبوله واستدلوا

بتلاوة او حديث فانها تدل على ان قبول ارسال الصحابة انما هو لظن صدقهم باعتبار سماعهم فيقبل
كل ارسال مقرون بدليل الصدق كالعدالة ونحوها الثاني ان كلامنا في ارسال العدل
الذي لو اسند لا ظن به انه كذب على من اسند اليه فلان لا نظن به الكذب على الرسول صلعم
اولى الثالث ان المعتاد انه اذا وضح للراوي الامر طوى الاسناد وجزم بانه قول رسول الله صلعم
واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليتحمل ما تحمله واجاب في التلويح عن الاول والثاني بانه لا نزاع في
مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا عن ثقة من عدل وعن الثالث بانه
قد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال قلت
اما دفع الجواب عن الدليل الاول فبانا نقيس ارسال غير الصحابي على ارسالهم
بجامع ظن الصدق فلا كلام بانه لا نزاع فيه واما دفعه عن الثاني فبالفرق بين ان لا يظن
به الكذب لو اسند وان معناه العدل وبين من علم من حاله انه لا يرسل الا عن ثقة فان
معناه المرسل الذي ثبت اسناده بطريق آخر وعدم النزاع انما هو في الثاني لا الاول
فلا يتم جوابا واما دفعه عن الثالث فبان الكلام في العدل الضابط ومن لم يحط بالرواة وكيفية
الاتصال فهو متساهل في امر الحديث ومع ذلك لما تولى منصب الرواية مع علمه بانه ليس
من اهله فقد قدح ذلك في عدالته ايضا وليس الكلام في مثله ومنع العادة المذكورة في العدل
الغير المتساهل مكابرة واستدل المص على ان الارسال غير مقبول بقوله لنا ان عدالة الاصل
لم تعلم لان العلم بعدالة الشخص فرع العلم به فان نزل من قوله وهو العلم بعدالته فلا يقبل
واجاب الحنفية عنه بان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه فعلم
بذلك عدالة الاصل ولانه اذا لم يعلم هو لم يعلم عدالة الاتي انه لو قال اخبرني ثقة يقبل
مع الجهل به في التلويح وندفع بهذا الجواب بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن
غير العدل عدلا لقوله الاتي الى آخره كانه يشير الى الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرني الثقة
الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسماعيل وذلك مشهور معلوم قلت لا نم ان امر العدالة

على الظن والاجتهاد قال الله تعالى قد تبين الرشد من الغي سلمنا لكن لا نم ان الاجتهاد فما
تخل بالعدالة كشرب الحنفي المثلث وصلوة الشافعي مع الفصد سلمنا لكنه منقوض بما اذا
روى العدل عن مجهول عند الشافعي ثم قال انه عدل وبالمزكي يقول انه عدل فانه مقبول
اجماعا وقوله كانه يشير الى كذا رد للبعض الكلي الى جزئي ثم الجواب عن الجرى فلا يقبله قبل
من قبل الحنفية الرواية تعديل فان الكلام في الراوي العدل والعدل لعدالته لا يروي
الا عن عدل لان الرواية منشأ للاجتهاد للاحكام والرواية عن الفاسق مما يفضي الى قصد
وقوع خطاء السامع المجتهد في الاحكام ولا فسق اعظم من هذا فاذا علم ان الراوي عدل علم
ان اصله عدل ايضا قصارى انه اسند الى مجهول الحال ثم عدله قلت لا نم ان الرواية
تعديل فانه قد يروي عن غير العدل قلت ان اردت ان غير العدل قد يروي عن
غير العدل فليس الكلام فيه وان اردت ان العدل قد يروي عن غير العدل فهو ممنوع
لما ذكرنا انه مفضي الى فسق عظيم قيل انصاف من طرف الحنفية اسناده الى الرسول صلعم
يقتضي الصدق لانه اذا اسنده الى الرسول فاما ان يكون كاذبا في هذا الاسناد او صادقا
والاول باطل لانه ينافي عدالته فتعين الثاني فوجب قبوله قلت لا نم ان اسناد العدل يقتضي
صدقه بل يقتضي السماع لجواز انه اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه سمع من غيره
انه كان يقول قال رسول الله عليه الصلوة والسلام هكذا اشرح الشد قلت تقرير
السوال ليس بجيد لان مبناه ح على كون الراوي عدلا لا على الاسناد الى الرسول صلعم
كما يشعر به لفظ المص وح ينبغي ان يقول عدالته يقتضي الصدق خصوصا في مقام الاختصار
ويمكن ان يحمل كلام المص اشارة الى ما ذكره الحنفية في اسند لا نم الثاني والجواب عنه
يعني ان اسناده الى الرسول عليه السلام يقتضي الصدق لان العدل لا يفترى
على غير الرسول فكيف عليه عليه السلام والجواب انا سلمنا ان اسناده يقتضي
صدقه لكن في زعمه لا في الواقع لان عدالته لا يقتضي الا السماع عن شيخه وعدالته

غير معلوم فلا يقبل كما مر والجواب عنه ما مر ان الصحابي قبل من قبلهم تابعيا الصحابة ارسلوا
وقبل ارسالهم فعلم ان الارسال مقبول قلنا ان قبلت لظن السماع من الرسول
لكونه صحابيا والظن واجب الاتباع قلنا في غير الصحابي ظن الصدق موجود للعدالة
والظن واجب الاتباع فيقبل ايضا غير ان الاول المرسل يقبل عند الشافعي رحمه الله
اذا تاكد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم على وفقه او تاكد بارسال راو آخر وعلم
انه لا يروي الا عن ثقة اسناده عنده الثاني ان الراوي ان ارسل حديثا مرة
ثم اسنده مرة اخرى قبل ارساله وقيل لا يقبل لان اهماله لا يدل على الضعف
في الرواية المسئلة الرابعة يجوز نقل الخبر بالمعنى عند الحسن البصري واكثر الائمة خلافا
لابن سيرين وبعض المحدثين وانما يجوز عند من يجوز بشرطين احدهما افادة الترجمة معنى
الاصل بلا زيادة ونقصان والا لم يكن معناه والثاني مساواتها في الجلاء والخفاء لان
الخطاب تارة يقع بالمحكم وتارة بالمتشابه لاسرار استاثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها
لنا على الجواز ان الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية اولى لان التفاوت بين العربية وترجمتها
اقل مما بينها وبين الفارسية قيل نقل الحديث بالمعنى يؤدي الى تحريف الحديث لانه لما جاز
للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلام جاز للراوي الثاني تبديل لفظ هذا الراوي بالطريق
الاولى وهكذا الى ان انطمس الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق
الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت ما فاذا توالت هذه التفاوتات لم يبق بين الكلام
مناسبة قلنا قد شرطنا في نقل المعنى تطابق اللفظين ولما تطابقا لم يكن ذلك
التحريف المسئلة الخامسة اذا زاد احد الرواة زيادة في الحديث لم يقبلها الآخر وتعدد
المجلس اي مجلس سماع ذلك الخبر من الرسول عليه الصلوة والسلام قبلت تلك الزيادة
وكذا ان اتحد المجلس وجاز الذهول على الآخرين عنها ضبط راوي الزيادة بان منعهم
مانع من الضبط كعطاس واقع او اشتغال قلب بدخول انسان او غير

الثالثة

وعلم ان مشايخ
احد مشايخ الاوجه

الاولى

المسئلة

ذلك ولم يغير بالزيادة اعراب الباقي كما روى احدهما انه بعشر شاة و
روى الآخر انه بعشر شاة بكسر شاة لان عدالة راوي الزيادة تقتضي قبول
خبره وامساك الآخرين روايتها لا يقدح فيه لاحتمال عروض مانع من السماع له كالسعال
ونحوه والمغفول عنه بالسهو اكثر من المسموع بالسهو فيقبل الزيادة فان لم يجز الذهول
على الآخرين كانوا جمعا لا يغفل مثلهم عادة ولا مانع لهم من الضبط لم يقبل الزيادة
لاستبعاد غفلتهم حينئذ ويحمل امر راويها على انه سمعها من غير النبي عليه السلام وظن
انه سمعها منه وان غير الاعراب بالزيادة مثل في اربعين شاة او نصف شاة
طلب الترجيح ولا يقبل الزيادة الا بمرجح فان كان الراوي الواحد رواها مرة وحذف
الزيادة اخرى فالاعتبار بكثرة المرات فلو كانت مرات رواية الزيادة اكثر قبلت الزيادة
وبالعكس لم يقبل لان حمل السهو على ما هو الاقل اولى وفي المحصول وان تساويا قبلت
ايضا لان المغفول عنه بالسهو اكثر من المسموع الكتاب الثالث
في الاجماع وهو في اللغة اما العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم واما الاتفاق من قولهم
اجمعوا اي صاروا ذوي جمع مثل اتمر والبن وفي الاصطلاح اتفاق اهل الحل والعقد
من امة محمد عليه الصلوة والسلام على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك
في الاعتقاد او القول او الفعل وباهل الحل والعقد المجتهدون واحترز به عن المقلدين
والمراد باهل الحل والعقد جميعهم فاتفاق البعض لا يسمى اجماعا واحترز بامة محمد عن اتفاق
اليهود والنصارى والفلاسفة وقوله على امر من الامور يعم الاثبات والنفي في الشرعي
والعقلي والحسي وشرط في المنتخب ان يكون ذلك الامر شرعيا اذ لا فائدة للاجماع على امر
غير شرعي لان فائدته قطعية ثبوت الحكم بحيث يكفر جاحده والحسي والعقلي وان
كانا يفيدان القطع لكن بانفسهما لا بالاجماع ولا يكفر جاحدهما وزاد ايضا قيدا
آخر وهو في عصر اي عصر من الاعصار فانه [illegible] ان لا يعتقد اجماع الى آخر
الزمان

روايتها

كالسعال

لان المغفول
اكثر من المسموع
بالسهو

انه صار ذا تمر و
ذا لبن

بسم الله الرحمن الرحيم

او لا يتحقق اتفاق الجميع حينئذ وفيه اي في هذا الكتاب ثلثة ابواب الباب
الاول في كونه حجة وفيه مسائل ست الاولى في جواز انعقاد الاجماع وجواز العلم به
وانما اورد مسائل هذا الباب لان الحجية متفرع عليها قيل الاجماع محال كاجتماع
الناس في وقت واحد على مأكول واحد واجيب بان الدواعي مختلفة ثمه اي في المأكول
الواحد بحسب اختلاف الطبائع والرغبات واما الحكم الواحد فلا يختلف فيه الدواعي
لاتفاق طبائع العقول على ما هو مقتضى الديانة وهو متابعة دليل الاجماع اي سنده
فلا يستحيل الاجماع ثم قيل سلمنا جواز انعقاده لكن لا نم جواز العلم به لانه يتعذر الوقوف عليه
لانتشارهم يعني المجمعين في مشارق الارض ومغاربها وجواز خفاء واحد منهم لا خبر لاحد
عن مسكنه وخموله لعزلته وجواز كذبه خوفا من الغلبة ورجوعه قبل فتوى الاخر وشرط الاجماع
ان يتفقوا على ذلك عند الشافعي رحمه الله واذا كان كذلك لا يثبت العلم بالاجماع واجيب
بانه لا يتعذر الوقوف عليه في ايام الصحابة لانتفاء هذه الاحتمالات ثمه فانهم كانوا محصورين
قليلين فلم يتعذر معرفتهم قلت الخصم استدل على تعذر الوقوف على كل واحد من
افراد الاجماعات وقد اثبتم امكان الوقوف على بعضها فالباقي يكون على التعذر المسلم
الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجهان الاول انه تعالى جمع بين
مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية اي
نجعله واليا لما تولى من الضلال فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما اذ لو كان مباحا
لم يكن في ذكره فائدة لصحة ترتب الوعيد على المشاقة وحدها واذا كان اتباع غير سبيلهم
محرما يجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما اذ لا يتصور الواسطة بين اتباع غير سبيل المؤمنين
وبين اتباع سبيلهم لان ترك اتباع كل واحد منهما اتباع غير سبيلهم فيكونان نقيضين
فحرمة احدهما توجب وجوب الاخر واعترض على هذا الدليل وقيل ان الله تعالى رتب

بيان حجة

الوعيد

الوعيد على الكل اي على المجموع المركب من مشاقة الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين
للعطف بالواو ولا يلزم من حرمة المجموع حرمة كل واحد من اجزائه قلنا لا نسلم
ان الوعيد مرتب على المجموع بل هو مرتب على كل واحد منهما والا لغا ذكر المخالفة اي مخالفة
سبيل المؤمنين لان المشاقة وحدها مستقلة في ترتب الوعيد عليها واللغو عليه تعالى
محال فيكون مخالفة سبيل المؤمنين ايضا مستقلة في ترتب الوعيد عليها فيكون حراما قيل
سلمنا ان الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا يلزم من ذلك ان يكون مخالفة سبيل المؤمنين
حراما مطلقا لانها معطوفة على المشاقة والمشاقة مشروطة بتبين الهدى فيكون المخالفة ايضا مشروطة
بذلك اذ الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف واللام في الهدى للاستغراق فيلزم
ان لا يحصل الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا بعد تبين جميع انواع الهدى ومن جملتها
دليل الاجماع اي سنده وحينئذ فالحجة ذلك الدليل لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا لا نم
ان ما هو شرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف مطلقا وان سلم لا يضرنا ذلك فان الهدى ههنا
دليل التوحيد والنبوة لا دليل مسائل الفروع والا لم يكن المشاقة في عهده عليه السلام واذا
لم يشترط تبين دليل الفروع في المعطوف عليه لم يشترط في المعطوف ايضا فان قيل سلمنا
ان ما ذكرتم يقتضي حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لا يوجب الا حرمة بعض ما غاير سبيلهم
ولا يوجب تحريم كل ما غاير سبيلهم لان لفظ غير مفرد فلا يفيد العموم وجاز ان يكون ذلك
البعض هو الكفر والتكذيب ولهذا انزلت الاية في رجل ارتد وحينئذ لا يلزم ان يكون الاجماع
حجة قلنا انه يقتضي تحريم كل ما غاير سبيلهم لان الغير ههنا عام لجواز الاستثناء منه كقولك
من دخل غير دار زيد ضربته الا دار فلان وصحة الاستثناء معيار العموم وسبب النزول لا يخصص
العام فان قيل سلمنا انه يقتضي حرمة كل ما غاير سبيلهم لكنا نقول السبيل ههنا دليل الاجماع
لا قول اهل الاجماع فالاية دلت على حرمة مخالفة دليل الاجماع لا نفس الاجماع فلا يكون الاجماع
حجة قلنا لو كان المراد من السبيل دليل الاجماع ودليله قول الله تعالى ورسوله فيكون مخالفته

حرام لانه لم يتبين دلائل الفروع في عهده عليه السلام

يقتضي تحريم كل ما هو غاير سبيلهم

لان حقيقة السبيل وهو الطريق غير مراد اجماعا

الدليل الدال على مخالفة قول الله تعالى ورسوله عليه السلام وح يكون المخالفة لدليل الاجماع هي المشاقة
نفسها فيلزم التكرار وعدم تعلق السبيل على ما اختاره الاسنوي لنفسه كعود التقابل بين سبيل
فيكون المراد نفس الاجماع قال قيل سلمنا ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام لكن لا يلزم
وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ان لو لم يكن بينهما واسطة لكن الواسطة ثابتة وهو ان لا يتبع
غير سبيلهم ولا سبيلهم بل يترك الاتباع راسا واذا ثبت الواسطة لا يكون اتباع سبيل
قلنا الترك لسبيلهم غير سبيلهم فلا يكون بينهما واسطة لا يقال الشرط في كون الانسان متبعا لغيره
كونه آتيا بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير اتى به فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لاجل ان غير
المؤمنين تركوه كان متبعا في ذلك غير سبيل المؤمنين اما من ترك لاجل الدليل الدال على حرمة
الترك او لعدم الدليل على الوجوب فلا يكون متبعا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد لانا نقول
يفهم في العرف من قول القائل لا تتبع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم حتى لو قال
لا تتبع غير سبيل المؤمنين ولا سبيلهم ايضا كان ذلك مستهجنا نعم لو قال لا تتبع سبيل
غير المؤمنين لا يفهم منه وجوب اتباع سبيلهم ولذلك لم يستقبح ان يقال لا تتبع سبيل غير المؤمنين
ولا سبيلهم وبالجملة الفرق ثابت بالعرف بين قولنا لا تتبع غير سبيل المؤمنين وبين قولنا
لا تتبع سبيل غير المؤمنين فانه يفهم من الاول وجوب متابعة سبيلهم ومن الثاني لا كذا
في شرح الاصفهاني قال قيل لفظ السبيل غير عام والا لوجب اتباع كل سبيل المؤمنين
وح يجب اتباعهم في فعل المباح لكن لا يجب اتباعهم في فعل المباح والا لم يكن مباحا واذا لم يجب
اتباع كل سبيلهم فالواجب ح اتباع بعض سبيلهم كالايمان مثلا فلا يلزم حجية الاجماع
لجواز ان يكون ذلك هو الذي اتبعه قلنا اتباع المؤمنين في الوجوب كاتباع الرسول
عليه السلام فيه فكما خص عن وجوب متابعة الرسول عليه السلام فعل المباح فكذا خص عن
وجوب متابعة المؤمنين فعل المباح فيبقى الدليل حجة فيما عداه قلنا لا يلزم من وجوب متابعة
المؤمنين في المباحات وجوب المباحات بل وجوب اتيانها على وجه الاباحة كما ذكرناه في باب

سبيل المؤمنين غير المؤمنين

الاتباع

اتباعه عليه السلام فيتم المراد من عدم امكان التخصيص قال قيل
لوجب اتباع كل سبيلهم لوجب اثبات الحكم بالسند لا بالاجماع لان
ذلك سبيلهم فان اهل الاجماع وهو المجمعون اثبتوا الحكم بالدليل اي السند
وح الحجة السند لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا قوله تعالى ومن يشاقق الآية
اقتضى ذلك الا انه خص فيه اي في الوجوب الاستدلال بالسند اي صار الاستدلال
بالسند مخصوصا عن الآية فيبقى الآية حجة فيما عداه ولم يذكر السيد ان الآية باي شيء
خصت الظاهر بانه اذا تعددت الادلة لا يجب التمسك باحدها بعينه بل يجوز التمسك
بايها كان قلت ليت شعري كيف يخصص الكتاب بجواز التمسك بايها كان
والى اي دليل من دلائل الشرع يرجع هذا الجواز الاصفهاني خصت الآية لانعقاد
الاجماع على انه لا يجب علينا الاستدلال بالسند لو ايد قلت هذا اثبات الاجماع
بالاجماع ويمكن ان يقال خصت بالعقل لان وجوب الاستدلال مشروط بالاجتهاد
وامتناع المشروط بدون الشرط ثابت بالعقل بل يمكن ان يجاب عن اشكالهم من
عدم امكان التخصيص بالتزام وجوب ما وجب على المجتهد على الجميع من اضافة اصل
الحكم الى السند والقطعية الى الاجماع او بان نقول لا نفهم في العرف من قولك فلان
يتبع كل سبيل الرسول عليه السلام انه يتزوج التسع ويثبت الاحكام بالوحي بل
يفعل ما هو من نوع الرسول عليه السلام فكذا لا يفهم من الآية ما يخص المجتهد بل ما يعمه
من الاحكام فلم يشمل الآية اثبات الحكم بالسند بحسب العرف حتى يحتاج الى التخصيص
قال قيل المراد من المؤمنين في الآية كل المؤمنين الموجودين الى يوم القيامة لان الجمع
المحلى باللام عام كما مر ولا يمكن اتباع سبيلهم الا بعد القيامة فلا يكون في الدنيا اجماع فلا يكون
حجة قلنا لا يجوز ان يراد جميع المؤمنين الى يوم القيامة بل الموجودون في كل عصر لان
المقصود من الحكم الشرعي العمل ولا عمل في القيامة فلا يكون المراد كلهم الى يوم القيامة الوجه الثاني

على حجية الاجماع قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس عدلهم الله تعالى
لانه اخبر عن كونهم وسطا والوسط من كل شيء خياره واعدله نقلا عن ائمة اللغة فلو ارتكبوا
شيئا من المحرمات لما اتصفوا بذلك فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا كبيره وصغيره فيكون قولهم
حجة لا يقال التعديل لا يوجب العصمة من انواع الخطايا كما لو عدلنا شخصا لانا نقول تعديل
الله تعالى بخلاف تعديلنا لانه عالم بالسر والعلانية فاذا عدل يلزم العصمة ظاهرا وباطنا ونحن لا نعلم
الخفيات فلا يلزم من تعديلنا الا العدالة الظاهرة الجائزة فيه نظر لجواز ان تكون تعديلهم مع علمه
باقدامهم على الصغائر لانه لا يقدح في العدالة السيد المجمعون مصرون على ما اجمعوا عليه والا صار
منافي العدالة قلت كل ذلك انما يصح ان لو كان الخطاء صغيرة وهو ممنوع فان المخطي ماجور
ولا اجر على الصغيرة فان قيل العدالة فعل العبد لكونه عبارة عن فعل الواجبات واجتناب
المحرمات والوسط فعل الله تعالى لكونه مجعولا له لقوله جعلناكم فلا يصح تفسير الوسط بالعدل قلنا
فعل العبد فعل الله تعالى لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فان قيل سلمنا عصمتهم عن الخطاء
لكنه تعالى انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم ان يوم الشهادة في الاخرة
فهم عدول وقت اداء الشهادة لان عدالة الشاهد انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل ولا يلزم
من كونهم معصومين في الاخرة كونهم معصومين في الدنيا حتى يكون اجماعهم حجة قلنا ح اي
في الاخرة لا مزية لهم اي لامة محمد عليه السلام على غيرهم في العدالة فان الكل كذلك لاستحالة
ارتكاب المحارم ح فيكون المراد بيان عدالتهم في الدنيا والشيعة عولوا عليه اي على الاجماع
الذي هو حجة لكن لا لكونه اتفاق المجتهدين بل لاشتماله على قول الامام المعصوم اذ عندهم
ان الدنيا لا تخلو عن امام معصوم وقوله وحده حجة فالاجماع لكونه مشتملا على قوله حجة المسئلة
الثالثة قال مالك رحمه الله اجماع اهل المدينة حجة سواء كان معهم غيرهم او لا كذا في الشروح
وهذا لا ينفي صحة الاجماع عنده من غيرهم حين لا يبقى فيها مجتهد وفي كتب الحنفية ان مذهب مالك
ان لا اجماع الا لاهل المدينة وهكذا اختلاف النقل في مذهب الشيعة في اجماع اهل البيت

واما قال مالك ذلك لقوله عليه السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطاء خبث فكان منتفيا عنهم وهو ضعيف لانا لا نسلم ان الخطاء الاجتهادي خبث ولئن سلم لكن
الحديث ورد في جماعة كرهوا الاقامة بالمدينة وهي قرينة مانعة من الحمل على نفي الخطاء المراعي
لان قوله ينفي لا يقتضي الدوام فلا يلزم ان يكون الخبث منتفيا عنها دائما فلا يلزم كون
اجماعهم حجة السيد لو صح ما ذكر لوجب ان يكون التمسك بآية المشاقة وبقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة ضعيفا اذ يقال القولان لا يقتضيان الدوام فلا يلزم حرمة المشاقة
دائما ولا عدم اجماع الامة على الضلالة كذلك فلا يلزم كون اجماع الامة حجة قلت قوله ينفي
يدل على ان ما سماه النفي يوجد شيئا او يصدق ذلك بوجوده مرة ولا يلزم الدوام وقوله لا تجتمع
يدل على ان ما سماه الاجتماع لا يوجد فلا يصدق اذا وجد الاجتماع مرة فيلزم الدوام وآية المشاقة
يدل على ان اتباع غير سبيل المؤمنين علة لوقوع الوعيد والحكم لا يتخلف عن العلة فيلزم دوام
حرمة الاتباع المسئلة الرابعة قالت الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطاء رجس فيجب ان يكون اهل البيت مطهرين
عنه فيكون اجماعهم حجة واهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما الحسن والحسين رضوان الله عليهم
لانه لما نزلت هذه الآية لف النبي عليه السلام عليهم كساء وقال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي ولقوله عليه السلام
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلو كان اجماعهم خطاء لكان التمسك
بهم ضلالا واجاب الامام عن الآية بان ظاهرها في ازواجه عليه السلام لان ما قبلها وما بعدها خطاب
معهن قال وقرن في بيوتكن الآيات وتذكير الضمير في يطهركم وعنكم لا يمنع من ارادتهن وانما
يمنع من القصر عليهن فالآية لا تدل على ان اجماعهم بدون الازواج حجة واما لف الكساء عليهم
وقوله هؤلاء اهل بيتي فلا يقتضي الحصر فيهم وان سلم فمعارض بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت
ألست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله وعن شرح السنة ان الخبر من الاحاد وعند
الشيعة لا يجوز العمل به فضلا عن كونه مفيدا للعلم ولئن سلم فمقتضاه التمسك بالكتاب

والعترة فلم قلتم ان قول العترة وحده حجة المسئلة الخامسة قال القاضي ابو حازم اجماع الخلفاء
الاربعة وحده حجة لقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي المراعي
فيه لفظ لان الخلفاء الراشدين عام ولا دلالة فيه للحصر فيهم السيد العرف خصصها بالائمة
الاربعة حتى صارت علما لهم كامير المؤمنين لعلي رضي الله عنه قلت لا نم تخصيص العرف
في اللفظ سلمنا لكن الكلام في لفظ النبي عليه السلام فيعتبر فيه عرف زمان النبي عليه السلام
وهو غير معلوم ولا اثر للتخصيص وقع في زماننا في تغيير ما ثبت بكلام النبي في عهده عليه السلام
وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب
عن القولين ان الحديثين لا يدلان على ان اجماعهم حجة والا لثبت الحجية بقول كل واحد منهم
لقوله عليه السلام بايهم اقتديتم اهتديتم المسئلة السادسة يستدل بالاجماع لما لا يتوقف عليه
اي الحكم لا يتوقف حجية الاجماع عليه كحدوث العالم فانه يجوز اثباته بالاجماع فان الاجماع غير موقوف
عليه اذ يمكن اثبات حجية الاجماع بدلائله وان فرض ان العالم قديم ووجود الصانع فان
الاجماع لا يتوقف عليهما لا كاثباته تعالى لان الاجماع موقوف على الكتاب والسنة وهما
على اثباته تعالى فلو توقف اثباته تعالى على الاجماع لزم الدور الباب الثاني في انواع الاجماع
وفيه مسائل ست الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث ام لا
قال اهل الظاهر جوزوه والاكثرون منعوا مطلقا وفي التنقيح اذا اختلفت الصحابة في قولين يكون
اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وقال المص
والحق ان القول الثالث ان لم يرفع حكما مجمعا عليه جاز احداثه كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة
اي الجذام والبرص والجنون في الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن
في الزوجة فان الامة اختلفوا فيها على قولين فالبعض منهم على جواز الفسخ بكل واحد من الخمسة
والبعض على عدم الفسخ بشيء منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث يجوز
احداثه لانه ليس رافعا لما اجمعوا عليه لموافقته لكل من الفريقين في بعض والا اي وان

رفع حكما لكن كذلك بل رفع مجمعا عليه فلا يجوز احداثه مثاله قيل في الجد مع الاخ الميراث
كله للجد وقيل لهما اي يقسم بينهما فالاجماع منعقد للجد قسطا من الميراث فالقول
الى حرمانه وصرف كل المال الى الاخ لا يجوز احداثه لانه احداث قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه وقيل
من طرف المانعين مطلقا ان اهل العصر الاول اتفقوا على عدم القول الثالث لانهم
لما اختلفوا على قولين فقط كان ذلك اجماعا منهم على عدم جواز الاخذ بالثالث فاحداث
الثالث رافع لهذا الاجماع فلا يجوز قلنا اتفاقهم على عدم جواز الاخذ بالثالث كان
مشروطا بعدمه اي بعدم القول الثالث والآن وجد القول الثالث فزال ذلك الاجماع
بزواله اي بزوال شرطه وهو عدم القول الثالث قيل ان اردت ان شرط صحة هذا الاجماع
ان لا يوجد قول ثالث في المستقبل فلا نم ذلك او في زمان الاجماع فلا نم زوال هذا الشرط
بوجود القول الثالث بعد زمان الاجماع وهذا اسقط ايضا ما قيل على جواب المتن ان ما ذكرتم
في جواز احداث القول الثالث يرد على الاجماع الوجداني اي على الاجماع الذي لم يكن حاصلا
من الاختلاف على قولين بل كان بالاتفاق قصدا على قول واحد اذ من الجائز ان يقال انه
مشروط بعدم ظهور قول ثان فاذا ظهر زال شرطه وذلك الاجماع فينبغي ان يكون ثانيا
قال المص قلنا ذلك جائز عقلا لكنه لم يقع وذلك قيد اي في الاجماع الوجداني اجماعا واعتبر
في اللازم من الاختلاف قال صاحب المحصل هذا اثبات الاجماع بالاجماع وذلك دور
اذ لا يعتبر قولهم هذا الا بعد اعتبار الاجماع واثبات الاجماع على هذا التقدير بهذا القول
وسلم الخنجي والسيد هذا الدور قلت سلمنا ان قولهم هذا يعتبر بعد اعتبار الاجماع
فاما اعتبار الاجماع فلا نم انه بعد اعتبار هذا القول بل بعد دلالة الكتاب والسنة
على حجية الاجماع لانه اذا ثبت حجية الاجماع بدلائلها فلا ينافي الاجماع ان يقولوا الا بعد ذلك
في الاجماع الوجداني غايته ان هذا القول بعد انعقاد الاجماع عليه قبل ظهور القول الثاني
كان على شرف الزوال لانه كان يمكن الزوال عند زوال شرطه على تقدير اشتراطه بما ذكر لكن لما كان

حاصل بهذا الاجماع انه غير مشروط به ايش من الزوال جميع الاجماعات فكذا هو فالحاصل
ان ابتداء اعتبار الاجماع بالكتاب والسنة وبقاؤه من نفسه ولا دور رمز المسند الثاني
ذاهبا على انه لا يجوز اظهار قول ثالث وقيل اظهاره تخطئة الاولين وهم كل الامة
فيلزم اجماع الامة على الباطل وهو باطل لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
واجيب عنه بان المحذور هو التخطئة في قول واحد لا في قولين اذ يجوز خطأ بعضهم في شيء
وخطأ الآخرين في شيء آخر فانهم ح لم يجمعوا على الضلالة وفيه نظر الجابري لان النص
دل على امتناع اجتماع الامة على الضلالة سواء كان اتفقوا على قولين او على واحد السند
لان دليل عصمتهم عن الخطأ وهو لا تجتمع امتي على الضلالة دل على رفع الخطأ عنهم مطلقا سواء
كان في قول واحد او في قولين اذ لم ينكر الضلالة بل عدمها فيكون عامة قلت اما قول
الجابري فليس كما سعى لان الاجماع ينبئ عن وضع القول والاجتماع واتفاق على الخطأ بين
لا اجماع على الخطأ وايضا لو كان الخطأ في قولين محذورا لم يصدق الحديث اذ قلما يوجد
مجتهد لم يخطئ قط في قول فالاجماع على الخطأ واقع لا محالة واما قول السند فلما ذكرنا في قول الجابري
من الوجهين واما ثانيا فلانا لا نسلم ان قوله عليه السلام لا تجتمع يدل على عصمتهم عن الخطأ كما ظن
بل على عصمتهم على الخطأ وهو ظاهر بناء ممنوع واما رابعا فلان التعريف لا يستلزم العموم لاحتمال
ان يكون اللام للاستغراق واما خامسا فلان عموم الاستغراق لا يفيد الغرض من الحديث
وهو مدح الامة فانه لا مدح في ان يقول لا تجتمع امتي على جميع الضلالات فان معلومه انهم قد يجتمعون
على بعض الضلالات واما سادسا فلانه قلما يوجد امة يجتمعون على جميع الضلالات فيحصل
مدح الامة بعدم هذا الاجتماع واما سابعا فلانه جعل عدم التنكير دليلا لدعواه والواقع ان التنكير
يدل عليه فان معناه انهم لا يجتمعون على شيء من الضلالة لوقوعها في سياق النفي فلعل وجه النظر
ان اظهار القول الثالث تخطئة في قول واحد ايضا وهو حجة جواز الاحداث لعرضها المسألة
الثالث في ان الامة اذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما مطلقا

تستلزم ح

على الضلالة تم

عن الاجتماع ح

عدم تفصيلهم

وجوز بعضهم مطلقا السند وعدمه تفصيلهم بين المسألتين بان حكموا في المسألتين بحكم
واحد اما بالتحليل او بالتحريم او حكم بعضهم فيهما بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل او لم يفصل البناء
منهم حكم فيهما قلت هي اربعة اوجه والوجه هو الثالث لان في الاولين اذا حكم
الامة فيهما بالتحليل او بالتحريم يكون اجماعهم على ذلك فلا يجوز التفصيل فلا يصح قوله والا
جاز والرابع اذا لم ينقل منهم حكم فيهما فلا شك في جواز اثبات حكم في كل منهما فلا يكون
متنازعا قال المصنف والحق انهم ان نصوا بعدم الفرق بينهما بان قال كل فريق لا فرق
بينهما او لم ينصوا ولكن اتحد الجامع بينهما عند كل فريق كتوريث العمة والخالة فان من ورثهما
جعل كونهما من ذوي الارحام علة للتوريث ومن منعهما الارث جعل ذلك علة للحرمان
لم يجز الفصل بينهما لانه اي القول بالفصل رفع مجمع عليه اما اذا نصوا بعدم الفرق فظاهر
وكذا اذا اتحد الجامع لان اتحاد الجامع كالنص في عدم الفرق فمن فصل بينهما فقد خالف الاجماع
والا اي وان لم ينصوا بعدم الفرق ولم يعلم اتحاد الجامع جاز الفصل كما اذا قال بعضهم
الجماع ناسيا والاكل ناسيا يفطران وقال بعضهم شيء منهما لا يفطر اذا لم يقولوا بان الجماع
جاز ان يقال الجماع يفطر والاكل لا اذ بذلك لا يصير مخالفا للاجماع لا في الحكم ولا في علة حكم
غاية الامر انه يكون موافقا لطائفة في مسألة ومخالفا في اخرى وبالعكس لطائفة اخرى وهو جائز
والا اي ولو لم يكن هذا جائزا لكان على من ساعد مجتهدا في حكم مساعدته في جميع الاحكام
وهو باطل لانسداد باب الاجتهاد ح واحتج للمانعين مطلقا وقيل ان الامة اجمعوا على
الاتحاد في حكم المسألتين بدليل انهم لم يفصلوا فالفصل مخالفة للاجماع قلنا لا نسلم ان عدم
القول بالفصل قول بعدم الفصل اذ هو عين الدعوى فان النزاع لم يقع الا في ان
عدم القول بالفصل هل هو اجماع وهل يجوز مخالفته واحتج للمجوزين مطلقا وقيل لو لم يجز
الفصل لم يقع لكنه واقع فان السلف لم يفرقوا بين الجماع والاكل القليل ناسيا فقال
بعضهم كل منهما يفطر وقال آخرون شيء منهما لا يفطر وقال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل لا

حكم بعض الامة

ورثهما

لعدم

في حكم

فنزل منها منزلة الجامع وهو النسيان والوقوع دليل الجواز قلت قول الثوري
ليس بدليل على عدمه لانه واحد من المجوزين مطلقا المسئلة الثالثة يجوز الاتفاق على حكم بعد
وقوع الخلاف فيه خلافا للصيرفي لنا على جوازه انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع وهو الاجماع على ثبوت
الخلافة لابي بكر رضي الله عنه بعد الاختلاف الذي وقع في امر الخلافة والوقوع دليل الجواز وله
اي للصيرفي على دعواه ما سبق في باب النسخ من امتناع وتقديره ان الاختلاف الاول اجماع
منهم على جواز الاخذ باي واحد من القولين فالاتفاق بعده لو كان جائزا لكان ناسخا لذلك الاجماع
وهو باطل وجوابه ان الاجماع الاول مشروط بعدم الوفاق على قول فلما زال شرطه لحصول الوفاق
زال ذلك الاجماع بزوال شرطه بخلاف السند والجاري قلت حمل ما سبق اشارة الى باب
النسخ وهو بعيد وايضا كون الاختلاف الاول اجماعا على جواز الاخذ باي واحد من القولين
في حيز المنع بل كل يدعي ان الحق هو لا غير فان الحق واحد ويمكن ان يقال انه اشارة الى قوله
قبل هذا لانه رفع مجمع عليه يعني ان الامة اجمعوا على ان في المسئلة اختلافا فلو جاز الاتفاق
لزم مخالفة هذا الاجماع والجواب انا لا نسلم انهم اجمعوا على ان في المسئلة اختلافا غايته انهم
اختلفوا فيها لكن الاختلاف بالاقوال لا يكون قولا بالاختلاف فضلا عن الاتفاق على القول بالاختلاف
المسئلة الرابعة الاتفاق على احد قولي الاولين كالاتفاق من التابعين على حرمة بيع ام الولد
وحرمة نكاح المتعة بعد اختلاف الصحابة فيهما اجماع خلافا لبعض المتكلمين وبعض الفقهاء من الحنفية
والشافعية لا يقال هذه المسئلة عين المسئلة الثالثة لان الثالثة في جوازه وهذه في حجيته
لنا على انه اجماع وحجة انه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه واحتج المخالفون بوجوه الاول ما قيل
هذا الاختلاف نزاع وقد رد الى الاجماع وقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
اوجب الرد الى الله تعالى والى الرسول عليه السلام فالقول بان هذا الاتفاق اجماع وحجة
خلاف الاية قلت وجوب الرد الى الله تعالى مشروط بوجود التنازع بقوله فان تنازعتم وقد
زال الشرط وهو التنازع لحصول هذا الاتفاق فزال المشروط وهو وجوب الرد الى الله تعالى قلت

ويمكن ان يقال ايضا الرد الى الاجماع هو الرد الى الله تعالى ورسوله لان الاجماع مرجعه الكتاب
والسنة الثاني ما قيل لو كان اتفاق التابعين على قولي بعض الصحابة حجة لكان الاخذ بقول
الذين الآخرين منهم ضلالا لكنه ابتداء لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
قلت الخطاب مع العوام الذين في عصرهم من الصحابة لان المجتهد لا يجوز له الاقتداء بغيره
وحين انقرضوا لم يكن اهل العصر الثاني مخاطبين بذلك قلت خطابات الشارع عامة
الا بدليل وليس فليس وايضا الحديث في مدح الصحابة فيدل على كونهم مقتدين لجميع
المقلدين لا للبعض فقط وايضا لما احتاج عوام الصحابة الى الاقتداء لمجتهديهم بعدهم اولى
فالاولى في الجواب ان يقال الاقتداء بايهم كان كان مشروطا بعدم ترجيح قول مخالفه ومعلوم
لما عرف ان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط وههنا ترجح بالاجماع فلم يبق فيه اقتداء لزوال
شرطه والثالث ما قيل اختلافهم في العصر الاول اجماع منهم على التخيير بين القولين اي على
جواز الاخذ لكل واحد منهما والاتفاق على احد القولين يخالف هذا الاجماع فيكون باطلا
قلت كون اختلافهم اجماعا على التخيير ممنوع المسئلة الخامسة ان اختلفوا في حكم وانقسموا
طائفتين فمات احدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة لكونه اي لكون قول الباقين
قول كل الامة ولا نعني بالاجماع الا ذلك المسئلة السادسة اذا قال البعض وسكت الباقون
بعد بلوغ الخبر اليهم ومضي مدة التأمل فهو اجماع وحجة عند الحنفية واما عند الشافعية فليس باجماع
ولا حجة وقال ابو علي الجبائي هو حجة واجماع بعد انقراض اهل العصر وقال ابنه ابو هاشم هو حجة
ولكنه ليس باجماع لنا على مذهب الشافعية انه ربما سكت لتوقف وتردد او خوف
من ذي منصب كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال
درته او لاعتقاد تصويب كل مجتهد فلا يرى الانكار فرضا ومع هذه الاحتمالات
لا يكون اجماعا وحجة واحتج من قال انه حجة وقيل تمسك بالقول المنتشر فيما بين الصحابة
اي تمسك العلماء بمثل هذا الاجماع من وقت التابعين الى يومنا هذا من غير نكير

ولم يتبعوا ان التمسك به مالم يعرفوا له مخالفا فدل ذلك انه حجة والا لم يتمسكوا به

وجوابه اولا المنع اى لا نم انهم تمسكوا به من غير نكير وثانيا انه اثبات الشى بنفسه

لانكم تمسكتم فى بيان حجية الاجماع السكوتى بالاجماع السكوتى قلت لا بل هذا

ابطال قولكم نقولكم يعنى ان الشافعى رحمه الله يتمسك بالاجماع السكوتى فبطل قولكم

انه ليس بحجة عنده وبطل ايضا قولكم وجوابه المنع ولهذا قال السيد وفيما ذكره النقض

لظهور انه يتمسك فى كثير من المسائل السابقة بالاجماع السكوتى ثم قال والحق ان

الاحتمالات المذكورة القادحة فى حجيته بعيدة الوقوع فى عهد الصحابة لقوة دينهم قلت

وكذا بعد الصحابة حملا لامرهم على الاصلح ووجه الحقيقة ان النطق من الجمع متعذر غير معتاد

بل المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم وانما يحمل السكوت تسليما بعد مضى

مدة التأمل فاندفع احتمال السكوت للتوقف واما احتمال الخوف فمدفوع لان الكلام

فى المجتهدين فيكون خوفهم من الله اكثر وحديث الدرة غير صحيح لان عمر كان اليق للخوف

حيث قال الحمد لله الذى جعلنى فى قوم اذا زغت عن الحق قوّمونى وان صح يحمل على انه

اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن مذهبه واما احتمال تصويب كل مجتهد فقد قال

فى الكشف الكبير لا يمنع هذا الاحتمال من مباحثته وطلب الكشف كالعادة الجارية بمناظرة

المجتهدين فرع قول البعض فيما يعم به البلوى اذا اشتهر ولم يسمع خلافه فهو كقول البعض

وسكوت الباقين فيوقف حجيته على حجيته فهو فرعه واما قال فيما يعم به البلوى لان فى غيره

لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول البعض الباقى الثالث فى شرائط اى ما يتوقف

عليه الاجماع وفيه مسائل خمس الاولى ان يكون فيه اى فى الاجماع قول كل عالم وذلك الفن

فالعبرة فى الكلام بالمتكلم وفى الفقه بالفقيه فان قول غيرهم نحو قول العامى فى ذلك الفن وقول

العامى قول بلا دليل فيكون خطأ قلت لا نم ان غير العالم فى الفن عامى فيه لجواز خروجه

عن رتبة العوام ولم يبلغ حد علماء ذلك الفن سلمنا لكن لا نم ان قول العامى قول بلا دليل

لجواز ان يتضح لهذا العامى دليل فى مسئلة لم يتضح لعالم الفن سلمنا لكن لا نم ان القول

بلا دليل خطأ البتة لانه ربما يتفق للعامى قول صائب وان لم يقل عن دليل غايته انه لا يجوز له

ان يقول بغير دليل فاما ان يلزم ان يكون خطأ فلا واما قلنا ان المعتبر قول كل

عالم ذلك الفن لان الواجب اتباع سبيل كل المؤمنين لا سبيل بعضهم فلو خالف

واحد من مجتهدى ذلك الفن بانهم لم يكن حكم الباقين سبيل الكل فلا يجب اتباعه قال

ابو الحسين الخياط من المعتزلة وابن جرير محمد الطبرى وابو بكر الرازى مخالفة الواحد والاثنين

لا تضر الاجماع لان المذكور فى الآية لفظ المؤمنين والمؤمنون يصدق على الاكثر قلنا

انما يصدق على الاكثر مجازا فلا يحمل عليه من غير قرينة ثم قالوا قول الاكثر قول السواد قلنا

المراد من السواد الاعظم كل الامة فان الكل اعظم من الاكثر وانما حمل السواد الاعظم

على الاكثر يوجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث لان الباقى وهو الثلثان اكثر وهو قوله

لم يذهب اليه احد المسئلة الثانية لا بد اى للاجماع من سند اى دليل قطعى او ظنى

يستند اليه الاجماع ويبتنى عليه لان الفتوى بدونه اى بدون السند خطأ لكونه قولا

بالتشهى فلو اتفقوا على حكم بدون السند لكانوا مجتمعين على خطأ قلت ان اردت ان

الفتوى بدون الدليل قبل الاجماع خطأ فمسلم لكن لا فتوى قبل الاجماع وان اردت

ذلك بعد الاجماع فليس الفتوى بعد الاجماع بدون الدليل لان الاجماع دليل بآية

المشاقة وايضا ان اردت بالفتوى جواب المسئلة فلا نم انه بدون السند خطأ

لاحتمال وقوعه موافقا للحق وان اردت به الافتاء فلا نسلم قولك لكانوا مجتمعين

على الخطأ لان الاجماع انما يكون على جواب المسئلة لا على الافتاء قيل لو كان الاجماع

واقعا عن السند فهو محتج به لا الاجماع فلا يكون فى الاجماع فائدة قلنا لا نم ذلك

بل يكون فائدة التطبيق فلا يكون الاجماع عديم الفائدة قلت السند بدونه مفيد وهو

بدون السند لا يفيد فهو من حيث هو لا يفيد فالصواب فى الجواب ان فائدته

لجواز

قطعية الحجة ان كان السند ظنيا وهو الاكثر موارد الاجماع والتأكيد ان كان قطعيا
كما في النصوص المتعاضدة فان قيل الاجماع لا عن سند واقع فيكون جائزا
فانهم صححوا بيع المراضاة بلا دليل اي سند ثم المراضاة فعل هو شرب الماء من السقاية
من غير تقدير الماء وعوضه وقيل هو بيع التعاطي قلنا لا نم ان الاجماع هنا بلا دليل
بل ترك نقل الدليل هنا استغناء بالاجماع عنه ولا يلزم من عدم النقل عدم الدليل فرعان
الاول يجوز الاجماع عن الامارة اي الدليل الظني كالقياس وخبر الواحد كما يجوز
عن القطعي لانها اي الامارة مبدأ الحكم اي طريق الى اثباته كالقطعي فجاز ان تصير
سندا مثله وذهب الشيعة وابن جرير الى انه لا يجوز الاجماع عن الامارة لوجهين الاول
ما قيل انه قد انعقد الاجماع على جواز مخالفتها اي مخالفة الامارة فلو صح الاجماع عنها لصح
مخالفة الاجماع لان صحة مخالفة الاصل يستلزم صحة مخالفة الفرع لكن التالي باطل فكذا
المقدم قلنا جواز مخالفة الامارة عنها انما بعد ان صارت سندا للاجماع فالجواز ممنوع
قلت جواز المخالفة للظني كان لكونه ظنيا وما بالذات لا يزول بالغير ويمكن ان
يقال لا نم ان السند اصل للاجماع في القطعية فلا يلزم من صحة مخالفة السند صحة مخالفة
الاجماع والثاني ما قيل اختلف فيها اي في الامارة بل في حجيتها فلا يتصور سندا
للمتفق عليها لان من لا يعتقد حجيتها من اهل الاجماع لا يقول بمقتضاها فلم يوجد سند
عند المجموع قلنا ما ذكرتم منقوض بالعموم وخبر الواحد فانه جاز ان يكون كل منهما سندا
للاجماع بالاتفاق مع انهما اختلف في حجيتهما الفرع الثاني الاجماع الموافق لحديث لا يجب
ان يكون انعقاده منه اي من ذلك الحديث بل يجوز ان يكون سنده غير ذلك الحديث
خلافا لابي عبد الله البصري لنا ان قيام الدلائل الكثيرة على المدلول الواحد جائز فجاز
ان يكون غير ذلك الحديث الجاري مراد ابي عبد الله ان كان اللزوم فهو فاسد ظاهرا وان كان مراده
ان الظاهر انه مستند منه فصحيح لان الاصل عدم غيره قلت الحمل على الظاهر عند عدم

التعاطي

من عوض ص

ما كان قبل انعقاد الاجماع

قل

في حديث خلافه لازم فاراده اللزوم لا يكون ظاهر الفساد المسألة الثالثة لا يشترط في
انعقاد الاجماع انقراض عصر المجمعين لان الدليل كآية المشاقة قام على حجيته بدونه اي
بدون اشتراط الانقراض وذهب ابن فورك وبعض الفقهاء الى انه يشترط الانقراض
لما قيل انه وافق الصحابة علي رضي الله عنهم في منع بيع المستولدة ثم رجع عنه فقال كان
رأيي ورأي عمر ان لا يبعن والآن رأيت بيعهن فصحة رجوعه يدل على ان انقراض
العصر شرط والا لكان رجوعه مخالفة للاجماع وهو لا يجوز ورد ما قيل بالمنع يعني لا نم
ان عليا وافق جميع الصحابة بل وافق البعض ولهذا قال رأيي ورأي عمر ولم يقل رأي الجميع
وقول ابي عبيدة في جوابه رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك لا يدل على
الاجماع بل على الجماعة ومنها فرق المسألة الرابعة لا يشترط التواتر في نقله اي نقل الاجماع
لانه نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه كالسنة فيكون ما نقل متواترا مفيدا
للقطع وما نقل من الآحاد مفيدا للظن ويوجب العمل المسألة الخامسة الاجماع اذا
عارضه نص من كتاب او سنة لا يخلو اما ان يكون احدهما قابلا للتاويل بحيث يمكن
الجمع بينهما اولا فان كان قابلا اول القابل له اي للتاويل منهما جمعا بين الدليلين
والا اي وان لم يقبل شيء منهما التاويل تساقطا لان رد احدهما وقبول الآخر ترجيح
من غير مرجح الكتاب الرابع من الكتب السبعة في القياس وهو في اللغة
يجيء بمعنى التقدير يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها بها ويجيء بمعنى المساواة
يقال قاس النعل بالنعل اي ساواه به ويتعدى بالباء في المعنيين وانما عدي في المعنى
الشرعي بعلى لتضمنه معنى البناء وهو في الشريعة اثبات مثل حكم معلوم على الاصل دون
الفرع في معلوم آخر على الفرع دون الاصل لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت
والمراد بالاثبات هو القدر المشترك بين العلم والظن فيشمل القياس القطعي والظني
والمراد بالحكم القدر المشترك بين الايجاب والسلب وانما قال مثل حكم ولم يقل اثبات

الصحابة

مفيدا

حكم معلوم لان يحصل عين حكم الاصل فى الفرع متعذر واما قال معلوم ولم يقل شئ

او اصل ليتناول القياس الوجودى والعدمى لان الشئ لا يطلق الا على الموجود والاصل

ما يتولد عنه الشئ فيكون وجوديا وباقى القيود ليحصل معنى القياس واما قال عند المثبت

ليتناول القياس الصحيح والفاسد لانه لا يلزم ان يكون الحكم فى نفس الامر معللا بالعلة

التى ادعيت بل يكفى ان يكون عند القايس كذلك اذ هو مامور باتباع ظنه قال فصل الحد خارج

لخروج قياس العكس عنه وقياس التلازم اى الاستثنائى من الشرطيات والقياس الاقترانى

من الحمليات اما خروج قياس العكس فلانه لم يشترط فى هذا القياس تماثل الحكمين والحكم انه

فى قياس العكس غير متماثلين لكونه عبارة عن اثبات حكم معلوم فى معلوم آخر لافتراقهما فى العلة كما

فى قولنا الذى ان الصوم شرط لمطلق الاعتكاف لانه لولم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف

لما وجب بالنذر اى فى الاعتكاف المنذور كما يجب فى المنذور اجماعا فيجب فى مطلق الاعتكاف

واما قلنا انه لولم يجب فى المطلق لما وجب فى المنذور لان الصوم كالصلوة فى كون كل منهما

عبادة بدنية والصلوة لما لم تجب فى مطلق الاعتكاف لم تجب فى منذوره فكذا الصوم فالمطلوب

فى الفرع كون الصوم شرطا فى مطلق الاعتكاف والثابت فى الاصل عدم كون الصلوة شرطا

فى مطلقه فحكم الفرع غير متماثل لحكم الاصل لانه نقيضه فيكون قياس العكس خارجا عن الحد وايضا

افترقا فى علة الحكم لان العلة التى لاجلها لم تكن الصلوة شرطا فى الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة

النذر وهذه العلة غير موجودة فى الفرع لانه شرط فى الاعتكاف حالة النذر اجماعا وخروج

التلازم والاقترانى عنه ظاهر لعدم اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر قلنا هذا القياس

منطقى نحن فيما سار عنا انما المنطقى هو التلازم اى قياس استثنائى وهو ليس بمحدود فلا يضر

خروجه ثم هو يحتاج الى بيان الملازمة والقياس الشرعى انما ذكر لبيان الملازمة وينطبق عليه

التعريف اما ان القياس المنطقى هو الاستثنائى فلان حاصله انه لولم يكن الصوم شرطا فى المطلق

لم يكن شرطا فى المنذور واما بيان الملازمة بالقياس الشرعى فلان الاصل هو الصلوة والفرع

هو الصوم والحكم المعدى استلزام عدم الشرطية فى مطلق الاعتكاف عدم الشرطية فى مطلق

الاعتكاف عدم الشرطية فى منذوره والعلة الجامع كون كل منهما عبادة بدنية ثم لا يقال الحكمان

غير متماثلين فان الحكم المطلوب فى الفرع اى الصوم شرطية للاعتكاف وفى الاصل اى الصلوة

كان الحكم عدم شرطيته لانا نقول نعم المطلوب الاصلى هو شرطية الصوم للاعتكاف لكنا

احتجنا فى القياس الاستثنائى الى ان قدرنا وفرضنا كونه معدوما فقولنا لولم يشترط كذا

فالمحكوم الحاصل من هذا الفرض والتماثل حاصل فيه على التقدير اى على تقدير عدم شرطية الصوم

وان لم يكن حاصلا فى الواقع والمثل الماخوذ فى التعريف اعم من المثل فى الواقع او على التقدير

والحاصل ان الحكم استلزام عدم الشرطية فى مطلق الاعتكاف عدم الشرطية فى منذوره وهو

واحد الا انه بالنسبة الى الاصل فى الواقع وبالنسبة الى الفرع على التقدير والفرض ثم اجاب

عن خروج قياس التلازم والاقترانى عن الحد بقوله فالتلازم والاقترانى لا يسمى قياسا

فى هذا الاصطلاح فلا يضر خروجه وعنه اى فى هذا الكتاب ثم ان الباب الاول فى بيان

حجيته وفيه اى فى هذا الباب مسائل اربع الاولى يجب العمل به شرعا وقال القفال من الشافعية

وابو الحسين البصرى من المعتزلة يجب العمل به عقلا وقال القاشانى والنهروانى انما يجب العمل

عقلا حيث العلة منصوصة كما لو قيل حرمت الخمر لسكرها او حيث يكون الحكم بالفرع اولى

كتحريم الضرب المقيس على تحريم التافيف الثابت بقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه قياس

عند الشافعية ودلالة النص عند الحنفية وداود انكر التعبد به اى بالقياس لكن ما احاله

واحاله الشيعة فى جميع الشرائع والنظام فى شرعنا واستدل اصحابنا على ان العمل

واجب شرعا بوجوه اربعة الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الوجه الاول انه اى القياس

مجاوزة عن حكم الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لغة يقال عبرت النهر اى جاوزته

فيكون القياس اعتبارا وهو اى الاعتبار مامور به فى قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار والامر

للوجوب فيكون العمل بالقياس واجبا فان قيل سلمنا ان نفس الاعتبار واجب

لكن لا يلزم منه وجوب العمل به وهو المدعى لجواز ان يفيد القياس الواجب اباحة العمل به
قال السيد في جوابه لا فرق بينهما اذ وجوب القياس عبارة عن اثبات الحكم الشرعي
في بعض الاشياء لبعض الصور في علتها ولا معنى لوجوب العمل الا هذا فلا فرق قلت
بل وجوب القياس على المجتهد فقط ووجوب العمل عليه وعلى المقلد ايضا والاول اعمال
الفكر والثاني اعمال الجوارح والاول يستفاد من الكتاب والثاني من القياس فاين احدهما
عن الآخر فالصواب ان يقال وجوب القياس وجوب اظهار ان الحكم العلاقي من
المتعبدات ووجوب العمل به ووجوب التعبد به ويلزم من وجوب الاول وجوب الثاني
لان التعبد بجميع المتعبدات واجب اجماعا فيكون قوله فاعتبروا موجبا للعمل بالقياس
فان قيل لا نم ان المراد من الاعتبار هنا القياس بل المراد منه الاتعاظ فان القياس
الشرعي لا يناسب صدر الآية وهو ما ظننتم ان يخرجوا الى ان قال وقذف في قلوبهم الرعب
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فاعتبروا فانه لو حمل الاعتبار على القياس كان
معنى الآية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فقيسوا الذرة على البر وهذا الكلام لا يليق
بالشارع فحمل على الاتعاظ لانه المناسب قلنا المراد من الاعتبار القدر المشترك بين
القياس والاتعاظ وهو التبيين المجاوزة ح لا يلزم عدم المناسبة قلت لا ينتفي بما ذكرتم
تمام الركاكة لانه لو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المومنين فاتعظوا وقيسوا الذرة بالبر
لا يخلو عن ركاكة فالجواب الحق ما قال في التوضيح ان المراد منه الاتعاظ ووجوب القياس
يستفاد من الغاية في قوله فاعتبروا فان معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب فانكم ان اتيتم
بمثله ترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة له
باعتبار قضية كلية وهي ان من علم بوجود السبب علم الحكم بوجوب المسبب واذا ثبت
القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الشرعيات فان قيل سلمنا ان المراد هو القدر
المشترك لكن لا يلزم منه وجوب القياس فان القدر المشترك كلي وكل من الاتعاظ

والقياس جزئي له والدال على الكلي لا يدل على الجزئي بشيء من الدلالات الثلاث قلنا نعم
لا يدل الكلي على الجزئي لكن لم قلتم انه لا يدل عليه عند قيام القرينة وههنا يدل على جميع الجزئيات
بقرينة لحوق العموم به بدليل جواز الاستثناء منه كما لو قيل فاعتبروا الا الاعتبار الفلاني
وجواز الاستثناء دليل العموم واذا كان عاما يدل على وجوب القياس [illegible] وسند حجية
القياس عليه فلا يكون اثباتها قلت المقصود من السند العمل فيكفي الظن فيه الوجه الثاني
وهو التمسك بالسنة قصة معاذ وابي موسى الاشعري لما بعثهما النبي عليه السلام قاضيين
الى اليمن فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في الكتاب والسنة نقيس الامر بالامر
فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال عليه السلام اصبتما فتصويب الرسول عليه السلام
اياهما دليل على كونه حجة السند فيه نظر فان التصويب انما يدل على جواز العمل بالقياس
لا على وجوبه وانتم في بيان ذلك قلت لما كان الحكم واجبا على القاضي كان حاصل سؤاله
عليه الصلوة والسلام بم تؤديان الواجب وحاصل جوابهما نؤدي الحكم الواجب بالقياس
فتصويب هذا الجواب يقتضي وجوب العمل بالقياس فان قيل انما كان ذلك
اي العمل بالقياس جائزا في حيوة النبي عليه الصلوة والسلام قبل نزول قوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم اذ لم تكن النصوص ح وافية لجميع الاحكام فاما بعد كمال الدين فالعمل بالقياس متعذر
لوجود النص على جميع الاحكام لان الدين انما يكون كاملا ان لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه قلنا
بل المراد من الدين في الآية الاصول من الدين لا فروع المسائل لعدم النص على جميع الفروع
الوجه الثالث وهو التمسك بالاجماع فان علماء الصحابة عملوا بالقياس من غير نكير فكان
ذلك اجماعا منهم على حجيته قلت هذا من تمسكات المصنف بالاجماع السكوتي وعدم النكير من قبل
روي ان ابا بكر رضي الله عنه قال في الكلالة اقول برأيي الكلالة ما عدا الوالد والولد والرأي
هو القياس اجماعا ومن قال بالرأي قال بالقياس ومن نفى القياس فانما نفاه لانه نفى الرأي
وعمر امر ابا موسى الاشعري رضي الله عنهما في عهده بالقياس حيث كتب اليه في رسالة اعرف

اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك وقال عمر رضي الله عنه في الجد اقضي براي
وقال له عثمان رضي الله عنه في بعض الاحكام ان اتبعت رايك فرشيد وان اتبعت
راي من قبلك فنعم الراي وقال علي رضي الله عنه اجتمع رايي وراي عمر في بيع ام الولد على ان
لا تباع ورايت الآن بيعهن وقاس ابن عباس رضي الله عنه الجد على ابن الابن في حجب
الاخوة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فهؤلاء
الاجلة قالوا بالقياس ولم ينكر عليهم والا لاشتهر فعلم انه مجمع عليه فيما بينهم فان قيل هؤلاء
الصحابة قد ذموا الراي ايضا فقد روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه لما سئل عن
الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وعن
عمر رضي الله عنه انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما
انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره
وعن ابن عباس رضي الله عنهما اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله ومع هذا الا انكارا لا يكون العمل به مجمعا عليه قلنا
ما ذكرنا يدل على وجوب العمل به وما ذكرتم دل على منعه فاما ان لا يعمل بشيء منهما وهو
خلاف الاصل لان الاصل في الدلائل الاعمال او يعمل باحدهما وهو ترجيح بلا مرجح
فتعين الجمع فيحمل ما ذكرتم على القياس حيث فقد شرطه وما ذكرنا على القياس المستجمع
للشرائط توفيقا بين الادلة الفصل الرابع اي التمسك بالمعقول وهو ان يظن
تعليل الحكم الذي في الاصل بعلة توجد في الفرع فيوجب ظن مثل ذلك الحكم في
الفرع مع عدم الجزم بثبوت الحكم في الفرع لانه محل النزاع اذا كان مظنونا
كان نقيضه وهو عدم الحكم فيه موهوما والنقيضان لا يمكن العمل بهما والا اجتمعا ولا
الترك لهما والا ارتفعا والعمل بالمرجوح وهو الموهوم مع وجود الراجح وهو المظنون

ممنوع لانه غير معقول فتعين العمل بالظن لانه الراجح قلت هذا اثبات الراي
بالراي فلا يكون حجة على الخصم لما ذكر ان من نفى القياس فانما نفاه لانه نفى الراي
سلمنا لكن لا نم ان تركهما يوجب ارتفاع النقيضين لجواز ان لا نجزم بحرمة النبيذ
ولا بعدم حرمته ونحن تركناهما ولم نرفعهما وانما يلزم ارتفاعهما ان لو قلنا ان حرمته
وعدم حرمته كلاهما منتفيان ولم نقل به بل ارتفع العمل بالحرمة والعمل بعدم الحرمة
والعملان ليسا نقيضين وقد تم هذا قوة والمانعون من العمل بالقياس احتجوا
بوجوه ستة الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول البحت
والمركب من المعقول والمنقول الاول التمسك بالكتاب بخمس آيات قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فان العمل بالقياس تقدم بين يدي الله
ورسوله انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان العمل به قول
بالظن فيكون قولا بما لا نعلم ولا تقف ما ليس لك به علم والتمسك به ظاهر ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين وشرط القياس ان لا يكون فيه نص وان الظن لا يغني
من الحق شيئا فلو كان مقتضى القياس حقا لكان الظن مغنيا عن الحق قلنا
في الجواب عن الجميع الحكم الحاصل من القياس مقطوع به بالكتاب والسنة والاجماع
فيكون الثابت به ثابتا بالكتاب والسنة لكن بواسطته فلا يكون القياس تقدما بين
يدي الله ورسوله ولم يكن قولا على الله تعالى ما لا نعلم ولا قفوا ما ليس لنا به علم ولا نشكل
بعموم ولا رطب ولا يابس الا في كتاب لانه حكمه في الكتاب لكن نعلم بواسطته وشرطه ان لا يكون فيه صريح الكتاب
والمغني من الحق في القياس هو الحكم المقطوع لا الظن ثم هاهنا مظنة ان يقال كيف يقال
الحكم الحاصل منه مقطوع به وكون هذا الوصف علة ظني ووجوده في الاصل وفي الفرع
ظني فقال والظن في طريقه يعني ان المجتهد اذا ظن الحكم بالقياس وعلم انه يجب
عليه قطعا اتباع الظن كان الحكم مقطوعا به وان كان في مقدماته الظن قلت وينتقض هذا

انما قطعنا

سقط ما قال السيد في الجواب نظر فانه لا يدفع مقتضى الآية الاولى والرابعة الوجه الثاني
وهو التمسك بالسنة قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة
بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الوجه الثالث وهو اجماع الصحابة فذم بعض الصحابة
العمل به كما من عمر بكر فيكون اجماعا على المنع قلنا في الجواب عن بعض الوجهين انهما
معارضان بمثلهما الخبر بالخبر والاجماع بالاجماع لما ذكرنا فيجب التوفيق فيحمل المنع حيث فقدت
شرائط والوجوب حيث اجتمع شرائط الوجه الرابع وهو اجماع العترة نقل الامامية انكاره
عن العترة فيكون اجماعا منهم على ذلك قلنا لا نم حجية اجماع العترة سلمنا ذلك لكنه
معارض بنقل الزيدية عن العترة جوازه الوجه الخامس وهو المركب من المعقول والمنقول
انه اي العمل بالقياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة لان كل مجتهد يتبع ظنه وقال الله تعالى
ولا تنازعوا والمودي الى المنهي عنه منهي قلنا الآية مختصة بالاختلاف في الآراء والحروب
بسياق الآية لا الاحكام الشرعية فان الاختلاف فيها مندوب لقوله عليه السلام اختلاف
امتي رحمة الوجه السادس وهو المعقول المحض ان مبنى القياس على الجمع بين المتماثلين
في الحكم للاشتراك في العلة وعلى الفصل في الحكم بين المختلفين في العلة وعلى كون الاصل
مستلزما لحكمه في القياس الجلي وعلى كون حكم الفرع اولى من الجلي والشارع
لم يعتبر هذه المعاني بل قد فصل بين المتماثلات وجمع بين المختلفات لانه فضل بين الازمنة
في الشرف ففضل القدر وبين الامكنة في الشرف ففضل الكعبة وبين الصلوات في القصر
اي ليلة القدر
فقصر الرباعية دون غيرها مع ان الازمنة والامكنة والصلوات متماثلات ولم يجمع بينها
وجمع بين الماء والتراب في التطهير وهما مختلفان تطهيرا وتلويثا واوجب التعفف
على الحرة الشوهاء حتى جعل اعضاؤها عورة دون الامة الحسناء فلم يجعلها كذلك مع ان
علة التعفف فيها موجودة وقطع سارق المال القليل يده دون يد غاصب المال
الكثير فلم يعتبر استلزام العلة الحكم وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة اربع دون

الكفر

الكفر الذي هو اغلظ اذ لم يجلد في القذف بالكفر ولم يشترط في اثباته شهادة اربع فلم يعتبر
اولوية الفرع في الحكم وذلك ينافي القياس قلنا القياس انما اعتبر في الشرع
حيث عرف المعنى المشترك وصور النقض التي فصل الشارع فيها جاز ان يكون ثمة
لا اشتراك في العلة المعتبرة شرعا والصور التي جمع فيها جاز ان يكون مشتركة في العلة
المعتبرة وان لم ندركه فلا يرد نقضا المسألة الثانية قال النظام وابو الحسين البصري
وبعض الفقهاء التنصيص بالعلة امر بالقياس مطلقا سواء كانت تلك العلة علة الفعل
او علة الترك ومنع المسألة انه بل يكفي في وجوب تعدية الحكم التنصيص بالعلة دون
ورود الشرع بالتعبد بالقياس ام لا وهو من المبادئ المكروه مطلقا وهو المختار
وفرق ابو عبد الله البصري بين الفعل والترك فقال التنصيص على علة الفعل
لم يكن امرا بالقياس وعلى علة الترك امر به لنا انه اذا قال الشارع حرمت الخمر
لكونها مسكرة يحتمل هذا القول علية الاسكار مطلقا حتى يحرم كل ما يسكر ويحتمل علية
اسكارها بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا في العلية فلا يثبت التحريم في كل
ما يسكر فلم يكن امرا بالقياس لامتناع التعدية ح واذا لم يكن التنصيص على علة التحريم
امرا بالقياس لم يكن على علة الفعل امرا به اذ لا قائل بهذا الفصل فان قيل
احتمال كون المضاف علة ساقط بحسب العرف اذ الاغلب على الظن عرفا عدم
التقييد بالمحل فيكون المطلق علة فكان امرا بالقياس قلنا فالتنصيص وحده
لا يفيد الجازم بعلية التنصيص مع ان الاغلب على الظن عرفا عدم التقييد
يقدح والكلام في ان التنصيص وحده هل هو كاف ام لا قلنا ما ذكرتم من ان
الاصل عدم التقييد ومع هذا قال انه يحتمل التقييد احتمالا يقدح في كون التنصيص
وحده مفيدا له فان التنصيص في نفسه لا يحتاج في افادة الا التأمل الى ان الاصل عدم
التقييد بل العلم بافادته له يحتاج اليه كما لو قيل الامر يفيد الوجوب لا يقال علة الامر

بالحكم

مع ان الاصل عدم التقييد يكون مقيدا والنزاع في ان التنصيص وحده هل هو كاف

لأنه لا يحتاج

وقوله لا يفتقر لأنه يحتاج الى الدليل والى دفع ما يرد عليه فان افادته لا يحتاج الى الدليل العلم
بافادته له يحتاج اليه السيد في تقرير جواب المتن سلمنا ان التقييد ساقط لكن لا يلزم
من مجرد التنصيص الامر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل
للاشتراك في العلة قلت هذا ايضا غير مناسب اما اولا فلانه لا يدل على ان التصحيح
من الدليل الدال على وجوب القياس واما ثانيا فلان الفاء في قوله فالتنصيص يشعر بان
الجواب مبني على ان الاغلب عدم التقييد ولم يكن كذلك فان التنصيص مع قوله فاعتبروا
يفيد الامر بالقياس سواء كان الاغلب عدم التقييد اولا واما ثالثا فلان قوله وحينئذ
يشعر بان للتنصيص مدخلا في افادة الامر بالقياس ولم يكن كذلك لان قوله فاعتبروا
كاف فيه سواء وجد التنصيص اولا واما رابعا فلانه اعتراف بفساد الدليل لعدم
التعرض لما يرد عليه وانتقال الى شيء اخر ويمكن ان يقال معنى التنصيص كذا ان
التنصيص مع معنى ببعض المراد من العلة المنصوصة يفيد الامر به لا مجرد التصريح
بلفظ العلة ولا نطيق ان هذا عين ما ذكره الفاضل لان لما ذكرنا اثرا في الامر بالقياس
ولما ذكره اثرا في العلم به قال قيل سلمنا ان في هذا المثال احتمال علة الاسكار
مطلقا وعلته مضافا كما نقول لو قال الشارع علة الحرمة الاسكار فانه ح يندفع
الاحتمال ويتعين ان العلة هو المطلق ويكون ح امرا بالقياس قلت فيثبت
الحكم في كل الصور بالنص ح لا بالقياس لان من شرط القياس ان لا يكون الحكم بالنص
وقد وجد فاذا امتنع القياس امتنع الامر به واستدل الفارق بين الفعل والترك
بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب ان يترك كل رمانة حامضة ومن اكلها
لحموضتها لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة واجيب عنه في المحصول بان ترك الاكل
رمانا كان لحموضة مخصوصة بها فلا يلزم ترك سائر الرمانات وبان الاكل بعض الرمانة
المخصوصة جاز ان يكون لحموضتها مع مثل الطبع اليه وخلاء المعدة فلا يوجب اكل

معنى فالتنصيص

نطيق

النص صح

الكل سائر الرمانات قلت التقدير ان الموجب من العلة لا شيء مع مثل الطبع فلا يكون
ما ذكره فيه المسئلة الثالثة القياس اما قطعي وهو الذي علم علة الحكم في الاصل وعلم وجودها في
الفرع او ظني وهو الذي ظن علة الحكم في الاصل وظن وجودها في الفرع او علم احدهما وظن
الاخر واذا كان ظنيا فيكون الفرع تارة بالحكم اولى بان يكون استلزام العلة لحكم الفرع
اشد كتحريم الضرب قياسا على تحريم التأفيف فان استلزام وجوب احترام الوالد لحرمة ضربه
اشد من استلزامه لحرمة التأفيف او يكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل
كقياس الامة على العبد في السراية في العتق فان الامة اذا اعتق بعضها سرى ذلك الى
الكل كما في العبد والحنفية يسمون هذين القسمين دلالة النص والخلاف لفظي او يكون حكم
الفرع ادون من حكم الاصل كقياس البطيخ عند الشافعية على البر في حرمة الربوا فان
الحرمة في الفرع ادون اما لان علة الربوا عند الشافعية الطعم والتعدي وهي في البطيخ
اقل فكان ثبوت الحرمة في تناقصه ادون واما لما ذكره المحشي والفاضل من انه يحتمل ان يكون
العلة القوت كما ذهب اليه مالك رحمه الله فلا يكون علة الربوا في البطيخ ثابتا على هذا التقدير
فلذلك كان الحكم في الفرع ادون السيد فيه نظر فان مذهب مالك حسبما قررناه يقتضي
عدم الحكم في الفرع لا كون الحكم فيه ادون قلت كون علة الفرع يقتضي عدم الحكم في الفرع في مذهب
مالك رحمه الله واحتمال كونه علة يقتضي الادونية في مذهب الشافعي رحمه الله ولا منافاة فاعلم
ان بعض الائمة ذهبوا الى ان حرمة الضرب من آية التأفيف مستفاد بمعاني النص عرفا كما
ان الحنفية ذهبوا الى انه بدلالة النص واحتجوا عليه بوجوه الاول ما قيل تحريم التأفيف يدل
على تحريم جميع انواع الاذى عرفا فان العرف نقل هذا الكلام من المنع عن هذه الكلمة المؤذية
الى المنع عن جميع انواع الاذى فهو حقيقة عرفية فيكون بالنص لا بالقياس فقال المصنف ويكذبه
قول الملك للجلاد اقتله ولا تستخفه فلو دل لا تستخفه على المنع عن كل ما يؤذيه لكان
مناقضا لقوله اقتله ولما لم يكن مناقضا علم انه ليس مدلول النص عرفا فيكون قياسا السيد

فيه نظر لان حسن هذا القول لا ينافي ذلك بل لو قال بكذا قول الملك اقتله ولا تقتل

اف لكان صحيحا قلت لا قايل بالفصل بين الكلامين عندهم فلا يرد بل يرد على النص انه

انما يدل على حرمة جميع انواع الاذى اذا لم يقترن صريح امر باذى معين اذا اقترن به ذلك

فلا لعدم العرف حج ثم من نظر بخصيص العام كقوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة

الوجه الثاني ما قيل لو ثبت تحريم الضرب قياسا على تحريم التأفيف لما قال انه مكروه اي منكروا

القياس لكنه مجمع عليه فعلم انما ثبت بالقياس قلنا انما لم ينكروه لانه قياس جلي والجلي

لم ينكروا الوجه الثالث ما قيل نفي الادنى يدل على نفي الاعلى عرفا كقولهم فلان لا يملك

الحبة فانه يدل عرفا على انه لا يملك ما فوقها وقولهم فلان لا يملك النقير والقطمير فانه يدل على

انه لا يملك شيئا وحينئذ يكون تحريم التأفيف دالا على تحريم الضرب عرفا فلا يكون قياسا قلنا

اما الاول وهو دلالة الحبة على نفي ما فوقها فلان نفي الجزء يستلزم نفي الكل والحبة جزء لما فوقها

فيدل على نفيه بخلاف التأفيف فانه ليس جزءا من الضرب واما الثاني وهو ان قولهم

لا يملك النقير والقطمير يدل على انه لا يملك شيئا فلانه من المعنى الموضوع له الى المعنى المراد

ضرورة لامتناع حملهما على حقيقتهما وهما النقرة التي في ظهر النواة وما يكون في شقها فنقل في

العرف الى عدم تملك شيء لئن الضرورة ولا ضرورة هنا لامكان حمل التأفيف على معناه

الحقيقي فلا وجه للقول بالنقل المسئلة الرابعة القياس يجري في جميع الشرعيات عند الشافعي

حتى في الحدود والكفارات لعموم الدلائل الدالة على جواز العمل بالقياس وعند الحنفية لا يجري

في الحدود والكفارات لانها تجب مقدرة بحسب الجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك

فلا يجري فيها القياس ويجري في العقليات عند اكثر المتكلمين ويسمونه الحاق الغائب

بالشاهد كقولهم عالمية الغائب معللة بالعلم قياسا على الشاهد ويجري في اللغات عند اكثر

الادباء كابي علي الفارسي والمازني وبعض اصحاب الشافعي كابن سريج والباقلاني

قالوا لانا راينا الدوران بين اسم الخمر والشدة وحصل لنا ظن عليه الشدة وجدناها

نفي

النقل

لانها

فدلائم ان اطلاق الاسم الشيء المراد فقط بل اطلاق الدار من الشيء المراد مع كونه عصر عنب فعلا كان

عليه عصر الذهب بالكناس في الله بكون مبدأ اطلاق الرجل على كل فرد من افراد الرجال وزعم كل

فاعل وتعيب كل مفعول وامثالها كذا في تفسير الزوج

في النبيذ لحصل لنا ظن حصول اسم الخمر وحصل منه انه حرام وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم

آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس كذا في كشف

الكبير دون الاسباب فانها لا يجري فيها اتفاقا ودون العادات كاقل الحيض واكثره لان

القياس انما يجري فيما يعلم علة الحكم قطعا او العادات ليست كذلك لانها تابعة لامزجة فامتنع

القياس فيها الباب الثاني في بيان اركانه وهي اربعة الاصل والفرع

وحكم الاصل والوصف الجامع فاما حكم الفرع فثمرة القياس واختلف في الاصل والفرع

فقال الجمهور اذا ثبت الحكم في صورة لمشترك اي لعلة جامعة بينها وبين غيرها تسمى الصورة

الاولى اصلا كالبر في قياس الذرة عليه لان الاصل ما كان الفرع مبنيا عليه وهو كذلك

والصورة الثانية فرعا كالذرة مثلا وتسمى الامر المشترك علة جامعا كالطعم والقدر والجنس

وجعل المتكلمون دليل الحكم في الاصل اصلا وهو مثلا قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الحديث لان

التحريم مبني عليه وجعل الامام الحكم في الصورة اصلا الاولى كالحرمة في البر والعلة فرعا لان بعد

ثبوت حكم الاصل تستخرج علته وفي الصورة الثانية بالعكس يعني جعل العلة في محل الاحتمال

اصلا والحكم المختلف فيه فرعا لان الحكم في الفرع بناء على العلة وبيان ذلك اي بيان

اركان القياس في فصلين لان مباحث الحكم قد ذكرت فالعلة لكثرة مباحثها تذكر في فصل

والاصل والفرع في فصل الفصل الاول في العلة وهي المعرف للحكم لان المؤثر

هو الله تعالى الحقيقة علل الشرع معرفات بالنسبة الى الله تعالى ومؤثرات بالنسبة الينا

في الوضع التعريف ليس مانع لدخول العلامة فيه كالاحصان للرجم وقيل ليس

بجامع ايضا لخروج العلة المستنبطة عنه لان الحكم لم يعرف بها لان العلة المستنبطة

عرفت به لانا بعد ثبوت الحكم نستنبط العلة منه فلا تكون العلة معرفة للحكم والا فيدور

لكون كل واحد منهما محتاجا معرفا بالآخر فيكون موقوفا عليه قلنا تعريفه اي تعريف الحكم

للعلة في الاصل وتعريفنا اي العلة للحكم في الفرع يعني ان حكم الاصل عرف العلة وهي عرفت

حكم الفرع فلا دور والتعريف جامع والنظر الكاشف عن مباحث العلة يقع في الاطراف
الثلاثة لان البحث اما ان يقع في الطرق الدالة على العلية او في الامور المانعة عن العلية
وهي تسعة الطريق الاول النص الدال على العلية صريحا وهو قسمان قاطع وظاهر اما القاطع
وهو ما لا يحتمل غير العلية فهو كقوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله
وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء
منكم فان كيلا لا يستعمل الا في العلة والدولة بالضم اسم لشيء يتداول به قسم الله تعالى
الغنيمة بين المذكورين لئلا يختص بها الاغنياء ويتداولونها فيكون مرة لهذا واخرى لذلك
بل من حق الفيء ان يعطى للفقراء فيتعيشون به وقوله عليه السلام انما جعل اي شرع
الاستيذان لاجل البصر اي لئلا يقع النظر على ما لا ينبغي عند دخول دار الغير وقوله عليه السلام
انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة اي القافلة السيارة والدف السير اللين
اي لتوسعة الاكل عليهم واما الظاهر وهو ما يحتمل غير العلية فهو ثلثة احرف اللام كما في قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا اللام وضعت للتعليل وقد جاءت لغيره
في قوله تعالى ولقد ذرأنا اي خلقنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقول الشاعر لدوا للموت
وابنوا للخراب فان اللام فيهما للعاقبة مجازا فيكون ظاهرا في العلة والثانية ان مثل قوله
عليه الصلوة والسلام في المحرم الذي مات في احرامه لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا
فان كلمة ان هنا للتعليل وقد ترد لغير التعليل في ان زيدا منطلق فيكون في التعليل
ظاهرا السيد جاء بها للتاكيد مضمون الجملة الاسمية مجازا ثم قال في كونها مجازا نظر قلت
النظر مقصور عليه فان الاشتراك ليس اقل من المجاز في اخراج اللفظ من القطع الى الظهور
والثالثة الباء في مثل قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم فانها للتعليل هنا السيد وقد ترد
مجازا لغير التعليل كالمعاني المشهورة للباء ثم قال وفيه نظر لانهم نصوا على ان الباء حقيقة
في الالصاق قلت النظر كالنظر والجواب كالجواب الطريق الثاني الدال على علية الوصف

الايماء وهو النص الذي يدل على العلية لا بالصريح بل لاقتران الوصف بحكم لو لم يكن
ذلك الوصف علة له لكان اقترانه به بعيدا عن الشارع والايماء خمسة انواع الاول
ترتب الحكم على الوصف بالفاء وهو ثلثة اقسام لان الحكم اما ان يكون متقدما و
يكون الفاء في الوصف كقوله عليه الصلوة والسلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة
ملبيا او يكون الوصف متقدما ويكون الفاء في الحكم المتاخر وذلك اما في لفظ الشارع
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او في كلام الراوي كقول ابي هريرة
رضي الله عنه زنى ماعز فرجم وذكر الامثلة في المتن على اللف والنشر الغير المرتب لتقدم
كلام الله تعالى ثم الرسول عليه الصلوة والسلام ثم الراوي يعني امثلة السارق والسارقة
لا تقربوه طيبا زنى ماعز فرجم فالترتيب في هذه الصور دل على العلية عرفا السيد لكون
الفاء للتعقيب وهو لا يلزم منه السببية وهو ان ثبت الحكم عقيبا اذ لا معنى لها الا ذلك
ثم قال وفيه نظر فان هذا التعليل لا يتمشى في لا تقربوه طيبا قلت انما يرد النظر
على تقريره لا على ما قررنا من ان العلية تفهم بالعرف على ان قوله لا معنى لها الا ذلك
ممنوع فرع ترتب الحكم على الوصف يقتضي العلية مطلقا سواء كان الوصف مناسبا
لذلك الحكم او لا على المذهب المختار وقيل انما يقتضي اذا كان مناسبا السيد هذا فرع
على كون ترتب الحكم على الوصف بالفاء يقتضي العلية فكان من الواجب على المص ان يثبت
او لا كون الترتيب المذكور مقتضيا للعلية حتى يتفرع عليه هذا الفرع قلت لا نم انه فرع على ما ذكر
بل هو فرع على النوع الاول من الايماء فهو ترتب الحكم على الوصف لان المذكور سلمنا
لكن لا يجب الاثبات او هو الثابت عرفا ولغة لنا على ان الترتيب يقتضي العلية مطلقا
انه لو قيل اكرم الجاهل اهن العالم قبح في العرف وليس الاستقباح لمجرد الامر باكرام
الجاهل واهانة عالم فانه قد يحسن الامر باكرام جاهل لزهده وشجاعته وانعامه ويحسن الامر

علم

بانه العالم بنفسه وحاله فهو اى الاستفتاح يكون لحسن التعليل الى الفهم من جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة للاهانة فعلم انه اذا رتب الحكم على الوصف فهم العلة وان لم يكن الوصف مناسبا قلت اما قبح هذا القول اذا علم انه جعل العلم علة للاهانة لانه لو علم انه جعل الفسق علة للاهانة لم يقبح ولو لم يعلم شيء منهما وتردد النفس فيهما لم تقطع بالقبح فيكون القبح مستفادا من جعل العلم علة للاهانة واستفادة فهم العلة من محل القبح دور دفان قيل الدلالة اى دلالة الترتيب المذكور على علية الوصف في بعض الصور لا تستلزم دلالته عليها في الكل اى كل الصور او المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية قلت ان الترتيب المذكور اذا دل على العلية في صورة يجب ان يدل عليها في جميع الصور اذ لو كان دالا على غير العلية في بعض الصور لكان مشتركا فقلنا بالدلالة في جميع الصور دفعا للاشتراك الخفي وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم لو دل الترتيب على عدم العلية في غير بعض الصور والحصر ان يمنع اذ لا يلزم من عدم الدلالة الدلالة على العدم المستند وجوابه ان هذا الترتيب وضع على قاعدة العربية فلابد ان يدل على شيء مدلولا في غير بعض الصور ان كان التعليل فذاك وان كان غيره يلزم الاشتراك قلت لعل هذا الكلام مدلول لغوي يدل عليه في جميع الصور لكن ليس الكلام فيه بل الاختلاف في مدلوله بحسب الوضع النوعي فنقول لا يدل بحسب الوضع النوعي على التعليل ولا على عدم التعليل فدلالته في بعض الصور على التعليل لا يدل على انه موضوع له لجواز ان يدل عليه بقرينة خارجة فلا يلزم الاشتراك النوع الثاني من الايماء ان يحكم الشارع على مكلف عقيب علمه بصفة المكلف المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة لذلك الحكم كقول الاعرابي واقعت في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه السلام عقيب علمه بان السايل افطر بالوقاع اعتق رقبة فيعلم منه ان الافطار بالوقاع علة للكفارة لان صلوحية جوابه تغلب على الظن كونه جوابا عن سؤاله وحج السوال معاد فيه

تقديرا

تقديرا اى ان واقعت فاعتق رقبة فالتحق بالاول من اقسام الايماء لانه في التقدير حكم على الوصف بلفظ الفاء النوع الثالث من الايماء ان يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر في الحكم لم يفد ذكره فيكون علة وذلك اما بان يكون ذكر الوصف لدفع سوال السايل مثل ما نقل انه عليه الصلوة والسلام امتنع عن الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انت تدخل على فلان وعنده هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم فلو لم يكن لوصف الطواف تاثير في عدم نجس الهرة لم يكن في ذكره فايدة واما بان يكون ذكر الوصف في محل لا حاجة الى ذكره ابتداء كما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه طلب في ليلة الجن ليتوضا به فاشار ابن مسعود الى ماء نبذ فيه التمر وقوله عليه الصلوة والسلام تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يكن طهارة التمرة مؤثرة في بقاء الماء على طهوريته لم يكن لذكرها فايدة واما بان يكون ذكر الوصف للاشارة كسوالهم على ان ثبوت الحكم عند وجود ذلك الوصف كسوالهم عن ربوية الرطب وقوله عليه الصلوة والسلام اينقص الرطب اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره فايدة واما بان يعرض النبي عليه الصلوة والسلام نظير ما سئل عنه مع ذكر الحكم فانه يدل على ان المعنى المشترك بين الصورتين علة للحكم كبعض بره وقوله لعمر وقد ساله عمر عن تقبيل الصايم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بذلك على اشتراك الصورتين في انهما لا يفطران لعدم حصول المقصود منهما وهو الشرب في المضمضة والانزال في القبلة فلو لم يكن وجه الشبه وهو ان مقدمة الشيء ليس له حكم ذلك الشيء مؤثرا في عدم الفساد لم يكن لقوله ارايت الى اخره فايده النوع الرابع من الايماء ان يفرق الشارع في الحكم بين الشيئين بذكر وصف لو لم يكن ذلك الوصف علة لم يكن لذكره معنى وذلك اما بان يذكر احد الشيئين مثل ما جرى بحضرته عليه السلام ذكر الميراث فقال القاتل لا يرث فعلم ان القاتل مانع ولم يذكر حكم غير القاتل واما ان يذكر وصفين كالاتحاد والاختلاف مثلا وذلك كنهيه

كنهيه

عليه الصلوة والسلام عن بيع الاشياء الستة متفاضلا عند اتحاد الجنس وقوله عليه الصلوة
والسلام في آخر الحديث اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد فعلم ان
اختلاف الجنس علة لجواز البيع متفاضلا النوع الخامس من الايماء النهي عن
مفوت الواجب مثل قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
وذروا البيع فانه لما وجب السعي وكان البيع مفوتا له وقد نهينا عن البيع فيه علم ان علة
النهي كونه مانعا من السعي الطريق الثالث من الطرق الدالة على علية الوصف الاجماع
على عليته كتعليل تقديم الاخ من الابوين في الارث بامتزاج النسبين فانهم اجمعوا
على ان امتزاج النسبين علة لتقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الارث
فيقاس تقديمه في النكاح على تقديمه في الارث السيد اجمعوا على ان امتزاج النسبين
علة لتقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب في النكاح فيقاس تقديمه في الارث
على تقديمه في النكاح قلت هذا سهو لانه مخالف لما فهم من المتن والمحصول لان
المعلل انما يكون حكم الاصل لا حكم الفرع وصرح في السفينة انه لا اجماع على ان امتزاج
النسبين علة لتقديمه في النكاح الطريق الرابع الدال على علية الوصف المناسبة
السيد وهو موقوف تعريفها على تعريف المناسب قلت ولا شك ان المناسب من
حيث هو مناسب موقوف على المناسبة وهو دور والظاهر ان المص انما عرف المناسب
اقتداء بالمحصول لا للتوقف المذكور فقال المناسب ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه
ضررا واعلم ان الجالب للنفع والدافع للضرر انما يكون هو الافعال والاكوان لا الذوات
انفسها فاذا قلت المال ينفعني والترس دفع عني كان المراد بذلك ويترتب فالمناسب ايضا
لا يكون في الحقيقة الا فعلا او كونا فقول المحصل مناسب لك والتجارة به فاذا قلت
هذا الاستاذ او هذا الشريك مناسب لك يكون معناه كونه استاذا لك وشريكا لك
ينفعك لا ذاتهما من غير الاستاذية والشركة وحينئذ قولهم هذا الوصف مناسب لهذا الحكم

او يقال هذه مناسبة له معناه كونه علة او جعله علة له يجلب نفعا او يدفع ضررا ويدل على صحة
ما ذكرنا قول الآمدي والقاضي عضد الملة رحمهما الله في الوصف المناسب انه وصف ظاهر
منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء والمقصود
اما حصول منفعة او دفع مفسدة قلت وسنقرر هذا الكشف ما يتضح منه
السيد في قولهم القتل العمد وصف مناسب لشرعية القصاص مع انه لا يصدق
عليه وصف يجلب للانسان نفعا وسواء المناسب من حيث هو مناسب لا المعتقد
كونه وصفا مناسبا كالظن النقيض اما حقيقي او اقناعي والاقناعي ما يظن في اول الامر
انه مناسب ويزول ذلك الظن بالتأمل فيه والحقيقي ما لم يظهر بالبحث عدم مناسبته
ثم المناسب الحقيقي اما ان يكون مناسبا لجلب منفعة او مصلحة في الدنيا او في الآخرة
والاول اما ان يكون المصلحة فيه في محل الضرورة او في محل الحاجة اولا فيهما والتي في محل
الضرورة فهي التي تتضمن مقصودا من المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والدين والعقل
والمال والنسب وذلك مثل دنيوي ضروري كحفظ النفس الحاصل بالقصاص وحفظ
الدين بالقتال لان بالقتال يمنع الكفار عن بيضة الاسلام فيبقى الدين محفوظا وحفظ
العقل بالزجر من المسكرات وحفظ المال عن السارق والغاصب بالضمان وحفظ
النسب بالحد على الزنا لان المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب والقتال
والزجر والضمان والحد كل منها امر مناسب لجلبها منفعة والقصاص حفظ من المقاصد
وان شئت قلت القتل العمد وافساد الكافر والاسكار والغصب والسرقة
والزنا اوصاف مناسبة لشرع الاحكام اي وجوب القصاص والجهاد وحرمة المسكرات
ووجوب القطع او الضمان وحد الزنا والمنفعة الدنيوية حفظ هذه الاشياء الخمسة وعلة
هذه الاوصاف يجلب نفع هذه المصالح والمنافع الخمسة لما كان دنيوية المناسب
واخروية بدنيوية المصالح واخرويتها جعل المصالح نوع السنة اصلا فادخل الكاف

في مقام التمثيل على الخط دون القصاص واخواته اشارة اليه ولما كان اصل التقسيم
للمناسب ادخل على نصب الولي واخواته اشارة اليه ايضا لتحصيل الغرض الاسد
فعل المص يرجع المقاصد انفسها اوصافا مناسبة اذ تصدق عليها انها تجلب للانسان
نفعا لكنه اصطلاح جديد قلت هذا انما نشا من زعمه ان التقسيم للوصف المناسب
كما فهم من المحصول فظن ان ذكر المقاصد لتمثيل الاوصاف لا لبيان المصالح ومصلحي
عطف على ضروري كنصب الولي للصغير وهو اشارة الى القسم الثاني من اقسام
الدنيوي وهو ما يكون رعاية المصلحة في محل الحاجة اليها فنصب الولي امر مناسب
لتتمة مصلحة كفاءة امر الصغير في النكاح وهي ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة
وتحسيني عطف على مصلحي كتحريم القاذورات اشارة الى القسم الثالث من اقسام
الدنيوي وهو ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة لكن رعايته من المصلحة تجري مجرى
التحسينات وهي بعث الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم فان منصب
الانسان اشرف من ان يجوز له تناول القاذورات فتحريمها عليه امر مناسب لانه يجلب
نفع رفع منقصته في الدنيا واخروي كتزكية النفس عطف على دنيوي وهو اشارة
الى القسم الثاني من اقسام الحقيقي فالتزكية امر مناسب لانه يجلب نفع سعادة
الاخرة وفي المعراج ان تمكين الولي من التزويج وترفع الانسان وتهذيب
النفس على جواز التزويج وتحريم القاذورات ووجوب العبادات واقناعي عطف
على حقيقي وهو ما يظن في اول الامر كونه مناسبا فيزول ذلك الظن بالتامل فيه
كتعليل الشافعي رحمه الله تحريم بيع الميتة بنجاستها فان نجاستها تناسب اذلالها ومقابلتها
بالمال يناسب اعزازها فان النجاسة وان ظنت مناسبتها لتحريم البيع لكنها اذا فتشت
ظهر عدم مناسبتها له اذ المعنى بنجاستها عدم جواز الصلوة معها ولا مناسبة بين المنع
من استصحابه في الصلوة وبين منع بيعه اذ لا ترتب بينهما ككشف الترب المفيد

للمصلحة

للمصلحة جنسا الى المناسبة في الاوصاف اعلم ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية
وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للوصف كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم حفظ النفس
مثلا والجنس العالي للحكم كونه شرعيا ثم الوجوب ثم العبادة ثم الصلوة والظن الحاصل
من اعتبار الشارع خصوص الوصف في خصوص الحكم اقوى من اعتبار العموم في العموم
فحصول المناسبة تفيد العلية اذا اعتبره الشارع فيه اي اذا اعتبر نوع تلك العلة
في نوع هذا الحكم كالسكر في الحرمة فان الشارع اعتبر السكر في حرمة الخمر فيقيس حرمة النبيذ
عليها بجامع السكر المعتبر نوعه في نوعه المقصد فجعل الوصف المناسب لتحريم
المسكر حفظ العقل في القسم الاول وفي هذا القسم السكر مع انه لا يصدق عليه
انه يجلب للانسان نفعا قلت قد مر الجواب ان فلا نعيده بهما او في جنسه عطف
على فيه اي اعتبر الشارع نوع الوصف في جنس الحكم كامتزاج النسبين في التقدم فالوصف
هو الكون من الابوين وهو امر واحد والحكم التقدم وهو جنس يجمع التقدم في الارث
والتقدم في النكاح وهما نوعان فالكون من الابوين معتبر في جنسه للاجماع على تقدم
الاخ من الابوين على الاخ من الاب في الارث او بالعكس اي اعتبر الشارع جنس الوصف
في نوع الحكم كالمشقة المشتركة بين الحيض والسفر في سقوط الصلوة فالوصف المشقة
وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الانقطاع عن الرفقة والحاصل بالحيض
وهو تطهير ثوبها ووضوءها لكل صلوة وهما نوعان وقد اعتبر جنس المشقة في سقوط
الركعتين عن المسافر فيقيس عليه سقوط صلوة الحائض او جنسه في جنسه اي جنس الوصف
في جنس الحكم كايجاب حد القذف على الشارب فان عليا رضي الله عنه اقام الشرب
مقام القذف اقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة مقام وطئها
في الحرمة بجامع قياس ايجاب حد القذف على الشارب على حرمة الخلوة بالاجنبية

فانه

الكافة م

للنفس الكائنة ح

منزلة م

قيس

التقديم م

فيقيس تقديمه عليه في النكاح على تقديمه عليه في الارث م

لكون الشرب مظنة القذف كما ان الخلوة مظنة الزنا والمظنة قد اقيمت مقام المظنون في الشرع
حيث حرمت الخلوة لانها مظنة الزنا فالمظنة جنس يجمع مظنة القذف ومظنة الزنا وكذا
مطلق الحكم الشرعي متنوع بالحرمة والوجوب فقيس وجوب حد القذف على الشارب على حرمة
الخلوة بالاجنبية والجامع وجود المظنة المعتبر جنسه في جنس الحكم السيد فالمظنة جنس للشرب
والخلوة وقد اعتبره الشارع في جنس الحكم وهو وجوب الحد الذي هو جنس لحد الشرب وحد الزنا
على ان الشعر بان علينا كرم الله وجهه على من خلا بالاجنبية وهو باطل واما قلنا في اول المسلك
ان المناسبة تفيد العلية لان الاستقراء في الاحكام دل على ان الله تعالى شرع احكامه لمصالح
العباد تفضلا واحسانا لا وجوبا كما ذهب اليه المعتزلة فحيث ثبت حكم وهناك وصف مناسب
ولم يوجد غيره صالحا للعلية افاد المفروض من ظن كونه علة لذلك الحكم وهو المطلوب وان لم يعتبر
عطف على قوله اذا اعتبره الشارع اي ان لم يعتبره الشارع فهو قسمان قسم علم انه الغاه الشارع
وهو مردود اتفاقا كما حكي ان ملكا افطر بالوقاع في رمضان فسال عالما فافتاه بصوم شهرين
فانكر عليه فقال الاعتاق عليه يسير ولا يرتدع به فلان الصيام اعسر فينعكس ذلك مخالفة النص
وقسم لم يعلم اعتباره والغاؤه وهو المناسب المرسل وهذا اختلف فيه واعتبره مالك رحمه الله
ولم يعتبره غيره الا اذا كانت المناسبة ضرورية كلية قطعية كتترس الكفار الصائلين باسارى
المسلمين كالصبي لم يثبت المص بالحصر باسم من افراد المناسب فقال والغريب من المناسب
ما اثر هو فقط اي نوعه في نوعه ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربويات معتبر فيه ولم يعتبر جنسه
وهو كونه ماكولا مثلا في جنسه وهو مطلق الحكم الشرعي من الحرمة والاباحة والملائم ما اثر جنسه في جنسه ايضا
كما اثر نوعه في نوعه كقياس القتل بالمثقل على القتل بالجارح في وجوب القصاص فان نوع القتل
معتبر في نوع القصاص وجنس الجناية في جنس العقوبة والمؤثر ما اثر جنسه اي في نوعه كالمشقة
في اسقاط الصلوة كما مر والامام الجابري والسند على ان المؤثر ما اثر نوع الوصف في جنس

حد الزنا

الحكم السند ما وقع في المتن غلط وقع من النساخ وفي التنقيح ان المؤثر عندنا ان يثبت
اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه وفي التلويح انما قال عندنا لان
عند الشافعي هو ان يثبت اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم فقط غير عندهم
خيط مسلك المناسبة لا يبطل بالمعارضة يعني انه اذا ثبت حكم على وفق وصف
مشتمل على نفع لكن يلزم منه ضرر ايضا فاشتمال الوصف على ذلك الضرر لا يبطل
مناسبته لان العقل المناسب ان تضمن ضررا اقل من نفعه لا يبطل مناسبته والا لزم
ابطال الراجح بالمرجوح وان تضمن ضررا مساويا للنفع فكذلك والا لزم ابطال احد
المساويين بالاخر وان تضمن ضررا ازيد من نفعه فكذلك لا يبطل لان ابطال
لا يقصر نفعه عن نفعه فبقيت مناسبته غايته انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا
ولا يلزم منه بطلانه وهو قوله لكن يدفع مقتضاه الطرد الجامس الدال على
علية الوصف الشبه قال القاضي ابو بكر الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات
بان يكون عليه الوصف جالبة للنفع او دافعة للضرر لذات ذلك الوصف
كالسكر المقتضي للحرمة في قياس النبيذ على الخمر فهو الوصف المناسب المقبول
اتفاقا فان زوال العقل يناسب بالذات المنع من شربه او بالتبع اي وان ناسبه
بالتبع بان تكون الجلب او الدفع لا لذات الوصف بل لاستلزامه امرا مناسبا
للحكم بالذات كالطهارة المقتضية لاشتراط النية في قياس الوضوء على التيمم عند
الشافعي فهو الشبه فان الطهارة من حيث هي طهارة لا تناسب اشتراط
النية ولهذا لم تشترط في طهارة الجنب عن الخبث لكونها مستلزمة للعبادة المناسبة لذات
لاشتراط النية وانما سمي شبها لان عدم مناسبته للحكم بالذات يقتضي
عدم عليته ومناسبته له بالتبع فهو الطرد المردود اتفاقا كبناء القنطرة
للتطهير في قول المالكي الماء المستعمل طهور قياسا على الماء في النهر الجامع

الكل بعضه

مناسبة

كونها ما يتميز به علة العظة الصبية فان كونه مني علة العظة لا يناسب الطهورية
لا بالذات ولا بالتبع ثم قيل في تعريف الشبه والطرد ما لم يناسب من الاوصاف
ان علم من الشرع اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الشبه كما يقال بحصر
الطهارة عن الحدث في الماء كالحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلوة
فان هذا الوصف لا يناسب لتعين الماء لكن الشرع اعتبر الجنس القريب وهو
الطهارة بالماء والمشترك بين كونها مرادة للصلوة وبين كونها مرادة لمس المصحف
في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبها لانه من حيث
انه غير مناسب يظن انه غير معتبر فيسمى بالشبه والا اي وان لم يعلم ذلك فهو الطرد المردود
ثم اذا وقع الفرع بين اصلين وشابه كلا منهما يسمى قياس الاشتباه واختلفوا في ان
المعتبر في العلية هي مشابهة من حيث الحكم او من حيث الصورة واعتبر الشافعي المشابهة في
الحكم وهو قول ابي يوسف واعترض عليه المشابهة في الصورة كالعبد المقتول
خطاء يشبه المملوكات كالفرس مثلا في حكم شرعي لكونهما مملوكين يباع ويشترى
ويشبه الاحرار في الصورة الانسانية والشافعي يعتبر في ديته القيمة بالغة ما بلغت
كالفرس وابن علية يقول لا يجب الزيادة على دية الحر الحاقه بالاحرار والامام
لا يعين الحكم ولا الصورة بل يقول ما ظن استلزامه للحكم من الاصلين فهو المعتبر
لوجوب العمل بالظن وهذا قريب من قول ابي حنيفة حيث اعتبر شبه المملوكات
فيما اذا نقصت قيمته عن دية الحر لمناسبة المملوكات عن النقصان وشبه الاحرار
فيما اذا ساوت قيمته دية الحر او زادت لمناسبة الاحرار الا انه قال ينقص
من دية الحر عشرة دراهم باثر ابن عباس رضي الله عنهما والحطاط لرتبته ولم
يعتبر القاضي ابو بكر قياس الشبه ولم يجعله حجة مطلقا اي على كلا التفسيرين لنا على
انه حجة على علية الوصف انه يفيد ظن وجود العلة فيثبت الحكم قال القاضي الشبه

ومن حيث انه اعتبر جنسه القريب في الجنس القريب للحكم يظن انه معتبر صح صح

ليس بمناسب للحكم وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا ان اردت انه ليس بمناسب
بوجه من الوجوه فهو ممنوع لانه مناسب بالتبع وان اردت انه ليس بمناسب
بالذات فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما ليس بمناسب بالذات مردود بالاجماع
السادس الدوران مع الوصف وجودا وعدما وهو ان يحدث الحكم بحدوثه وينعدم
بعدمه كالعصير فانه يحدث حرمته بحدوث وصف الاسكار وينعدم بعدمه اذا
صار خلا فالوصف مدار والحكم دائر والسيد ينقض التعريف المتضايفين فيراد
قيد آخر ولا ينقطع بعدم علته لكن المقسم يكون داخلا في التعريف وان لم يصح
هلا تعال بتعريف الاسم ما دل على معنى في نفسه ينتقض بالدوائر لا ربع وكان قيل
ما دل على العلة ويحدث بحدوثه وهو يفيد ظنا بعلية المدار للدائر وقيل يفيده
قطعا وهو مذهب المعتزلة وقيل لا يفيد قطعا ولا ظنا وهو الصحيح من مذهب الحنفية
لنا على انه يفيد ظن العلية وجهان الاول ان الحكم الحادث لا بد ان يكون له علة
فتلك العلة اما المدار او غير المدار وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله اي قبل
الحكم فليس بعلة للتخلف اي لانه لو كان علة له لما تخلف عن وجود العلة والا اي وان
لم يوجد الوصف قبل الحكم فلا يكون موجودا عند حصول الحكم ايضا لان ما كان معدوما
فالاصل عدمه واذا كان معدوما عند حصول الحكم لا يكون علة له لامتناع وجود المعلول
مع عدم العلة واذا كان الحكم علة غير المدار ليس بعلة ظن كون المدار علة قلت
لا نم لجواز ان وجد قبله فليس بعلة لجواز ان يكون علة والتخلف لمانع سلمنا لكنا
ندعي ان غير المدار الموجود علة لا الذي دل الدليل على عدمه فلا وجه لقوله فالاصل
عدمه سلمنا لكن انما يلزم من هذا ان العلة هو المدار لكن لم يلزم منه ان كل مدار
علة كما المدعى لجواز ان يكون المدار شرطا مساويا او علامة متساوية واذا لم يكن
كل مدار علة لا يفيد الدوران العلية مطلقا سلمنا كله لكن يلزم منه مذهب المعتزلة

وسواء تعد القطع بعلية المدار للمطلوب وسواء تعد الظن وقد صرح الجاربردي
بهذا الفساد فقال وجب ان يكون المدار علة واشار الى الوجه الثاني بقوله
وايضا علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا تجتمع في الثبوت
مع عدم علية بعضها المدارات قسمان قسم قد تخلف عنها الدائر في بعض
الصور وقسم لا تخلف عنها البتة فقول علية بعض المدارات المتخلف عنها الدائر
لا تجتمع مع عدم علية البعض الغير المتخلف عنها بل يجب ان يكون المجموع علة او
لا يكون شيء منها علة ولا يجوز ان يكون المتخلف عنها علة دون غير المتخلف لان ماهية
الدوران اما ان يدل على علية المدار للدائر او لا يدل فان دل فيلزم علية جميع
المدارات التي لم يتخلف عنها الدائر لتحقق الدليل وهو الدوران فانتفى الثاني
وهو عدم علية الغير المتخلف عنها فثبت ان كلا منها علة او لا يدل الدوران
على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات التي تخلف عنها الدائر
للتخلف السالم عن المعارض والمعارض هو الدوران بعني ان التخلف يدل على
عدم العلية لو كان الدوران يدل على العلية لكان معارضا للتخلف
واذا فرض انه لا يدل سلم التخلف على المعارض فثبت مقتضاه وهو عدم
العلية فانتفى الاول وهو علية المتخلف فلا يكون شيء منها علة فثبت من هذا ان
علية بعض المدارات مع التخلف في الصورة لا تجتمع مع عدم علية البعض الآخر فلا يكون الا احدهما
والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب سقمونيا علة
للاسهال مع تخلف الاسهال عنه في الجملة فانتفى الثاني وهو عدم علية بعض المدارات
واذا انتفى عدم علية بعض المدارات ثبت علية جميع المدارات وهو المطلوب
قلت قد عرفت الاول ان قولك للشيء بانه مدار مع القول بتخلف الدائر عنه
في الجملة ينافي ما سبق من تفسير الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوثه فاستحال كون الشيء

مدارا مع تخلف الدائر عنه والمحال جاز ان يستلزم المحال الثاني انا لا نسلم قوله
او لا يدل فيلزم عدم علية تلك المتخلف عنها لان عدم الدليل لا يستلزم عدم
المدلول لجواز التخلف فكما جاز ان يكون التخلف لمانع فلا يدل التخلف على عدم
العلية الثالث لا نم قوله والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت
لما ذكرنا ان المتخلف عنها لا يكون مدارا فالثابت ما ذكرتم علية بعض ما لم يكن مدارا
لا علية بعض المدارات مع التخلف الرابع ما سبق ان ما ذكرتم على تقدير الصحة
يفيد علية بعض الدوران قطعا لا ظنا كما هو الدعوى الخامس ما في المتن من
المعارضة وهو قوله وعورض بمثله اي قيل عدم علية بعض المدارات مع التخلف في
شيء من الصور لا يجتمع مع علية بعضها لان ماهية الدوران ان دلت على علية
المدار كانت المدارات المتخلف عنها علة لوجود الدليل وهو الدوران فلا يثبت
عدم عليتها فلا يجتمع عدم علية البعض مع علية البعض وان لم يدل على عليته يلزم عدم
علية جميع المدارات بالاصل السالم عن المعارض لان الاصل عدم العلية وما هنا
الدوران لم يعارضه اصلا لان التقدير ان الدوران لا يدل على العلية والاول
وهو عدم علية بعض المدارات الآخر فلا يكون شيء منها علة وهو المطلوب واجيب
بان المختار من الشقين ان الدوران دال على العلية قوله يلزم علية تلك المدارات
المتخلف عنها قلت لا نم قوله لوجود الدليل عليه قلنا ان المدلول قد لا يثبت
عند وجود الدليل لمعارض كالتخلف في بعض الصور فلا يلزم من وجود الدليل
وجود المدلول فلا يتم المعارضة بهذا قرر الشارح قلت قوله لا نم معناه لا نسلم
علية تلك المدارات فهو مخالف لاصل الدعوى وهو علية جميع المدارات وايضا
يمكن ايراد هذا الجواب على اصل الاستدلال بان المختار ان الدوران دال
على العلية قوله فيلزم علية هذه المدارات المتخلف عنها قلنا لا نسلم قوله لتحقق

الدليل قلنا قد لا يثبت المدلول عند وجود الدليل لمانع كما في الاتفاقيات والجائز
فرد الحوادث حكمة ان الترجيح معلقا لا بانه بتلك امرا معقولا بخلافكم فانكم تثبتون الاثر
بلا موثر حيث قلتم بعدم علية جميع المدارات ومقارنة الحكم للعلة ثابتة في بعض الصور
فتثبتون الحكم بلا علة وانه محال بخلاف ما ذكرنا فان غايته تخلف الاثر عن الموثر حيث
قلنا بعلية جميع المدارات مع انه قد يتخلف الدائر عنها وتخلف الاثر عن المؤثر جائز
لمعارض ومانع قلت معنى ما قلنا من عدم علية جميع المدارات من حيث هو مدار ليس بعلة
في شيء من الصور ولا يلزم منه ان يثبت الاثر بلا موثر ولا الحكم بلا علة بل يجوز ان يكون لبعض
ما يدل على العلية واحتج للقادحين في الدوران مطلقا وقيل ان الدوران مركب
من الطرد والعكس لانه مركب من قولنا اذا وجدت العلة وجد الحكم واذا انتفت انتفى
والطرد لا يؤثر في افادة العلية والعكس لم يعتبر بالاتفاق فلا يدل الدوران على العلية
قلنا لا يلزم من عدم دلالة كل منهما عدم دلالة المجموع فان للمجموع ما ليس للاجزاء الاثني
السابع من الطرق الدالة على علية الوصف التقسيم الحاصر بان تكون بين النفي والاثبات
وهو يفيد القطع ان كان الحصر في الاقسام وابطال قطعيين والا فلا كقولنا ولاية الاجبار
على النكاح اما ان لا تعلل او تعلل بالبكارة او الصغر او غيرهما والكل باطل سوى الثاني
وهو التعليل بالبكارة فالاول والرابع بالاجماع والثالث لانه لو كان معللا بالصغر لثبت
الولاية في الثيب الصغيرة لكنها لا تثبت لقوله عليه الصلوة والسلام الثيب احق بنفسها
اي من وليها واذا بطلت الاقسام الباقية كان الثاني حقا قلت وللحنفية ان يقولوا
والكل باطل سوى الثالث الاول والرابع بالاجماع والثاني لانه لو كان معللا بالبكارة لثبت
الولاية في البكر البالغة لكنها لم تثبت لقوله عليه السلام البكر تستأمر في نفسها
واذ نها صماتها والسبر غير الحاصر لا يفيد الا الظن وهو ان لا يكون بين النفي والاثبات
مثل ان تقول في تعليل حرمة الربا بالطعم علة حرمة الربوا في البر اما الطعم او الكيل
او القوت والكل باطل سوى الطعم فتعين الطعم فان قيل على السبر لا نسلم ان حرمة
الربوا معللة بعلة بل نقول لا علة لها او العلة غيرها اي غير المذكورات قلنا ان الغالب
على الاحكام تعليلها فاغلب من ظن عدم تعليلها والاصل عدم غيرها اي غير المذكورات
فتكون هي العلة الطريق الثامن الدال على علية الوصف الطرد وهو ان يثبت معه
اي مع الوصف الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه اي في المتنازع الحاقا بالاعم الاغلب
قلت قد سبق ان الطرد لا يؤثر ولم يفد الظن بشاكل وهو جعله موثرا واعلم
ان الحنفية لم يعتبروا الطرد اصلا لان الوجود عند الوجود قد يكون اتفاقا وكلام الشافعية
فيه مضطرب فقد قيل يشترط في الطرد مقارنة الوصف للحكم في جميع ما عدا المتنازع وقد قيل
يكفي مقارنته للحكم في صورة واحدة وهو ضعيف لعدم حصول الظن بالعلية بهذا القدر
الطريق التاسع الدال على علية الوصف تنقيح المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وذلك
بان يقال لا فارق بين الاصل والفرع الا كذا وهو ملغى غير موثر في اختلاف حكمهما وبيان
الغاء الفارق وعدم تأثيره فيه فيلزم اشتراكهما في الحكم وقد يقال في ايراده ان الحكم لابد له من علة
والعلة اما الشيء المشترك بين الاصل والفرع او المميز بينهما والثاني باطل لان الفارق ملغى
فثبت الاول وهو ان العلة هو المشترك فيثبت الحكم في الفرع لحصوله فيه وهذا الطريق بالحقيقة
استخراج العلة بالسبر وهو يكفي في اثبات العلة ولا يكفي ان يقال لابد للحكم من محل ومحل
الحكم اما المشترك او مميز الاصل عن الفرع والثاني باطل لكون الفارق ملغى فتعين الاول
وانما قلنا انه لا يكفي في ذلك لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم فيه اذ يصدق قولنا هذا الرجل
طويل ولا يلزم منه ثبوت الطول لكل رجل مع الاشتراك في محل الطول وهو الرجولية
تنبيه على فساد طريق يتوهم انها تدل على علية الوصف الاول ما قيل هذا الوصف علة
والا لتوجه على عدم عليته دليل واذ لا دليل على عدم عليته فهو علة قلنا هذا الطريق
فاسد لانه يعارض بمثله بان يقال هذا الوصف ليس بعلة والا لتوجه على عليته دليل واذ
لا دليل

على علته فليس بعلة الثاني ما قيل ان هذا الوصف علة لانه لو كان علة لاتيان القياس
المامور به بقوله تعالى فاعتبروا فيكون اتيان القياس مامورا على جعله علة فيكون علة البتة
فيكون جعل الوصف علة مقدمة لتحصيل المامور به ومقدمة الواجب واجب قلنا
هو دور لان اتيان القياس المامور به يتوقف على علية هذا الوصف فلو توقف علية هذا
الوصف على اتيان القياس يلزم الدور قلت لا نم توقف عليته على اتيان القياس
بل على تصور الثاني ويمكن ان يجاب عن الثاني بانا لا نم انه لو كان علة لاتيان القياس مطلقا
واما ثانيا فلو كان مناسبا الطرق الثاني فيما يبطل العلة وهو ستة الاول النقض وهو
وجود الوصف اي ابطاله في صورة اخرى بدون الحكم مثل ان يقول على مذهب
الشافعي رحمه الله في وجوب تبييت النية في الصوم من لم يبيت الصيام من الليل تعرى اول
صومه عن النية فلا يصح فعراء اول الصوم عن النية علة لبطلانه فينقض بالتطوع حيث
يصح صوم التطوع مع عراء اوله عن النية ثم في قدح النقض في العلة اذا لم يكن بطريق الا
اربعة مذاهب فقد قيل يقدح مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وسواء كان
التخلف لمانع او لا لمانع وقيل لا يقدح مطلقا متعلق بالتوليس وقيل لا يقدح في المنصوصة
ويقدح في المستنبطة وقيل لا يقدح حيث يمنع مانع من الحكم ويقدح حيث لا مانع
وهذا هو المختار عند المص والده اشار في التنقيح فقال فان لم يوجد في صورة النقض
مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هذا
لكن تخلف لمانع فيه تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة
فنجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها وانما اختار المص هذا الاخير لوجهين الاول
قياسا على التخصيص فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون
الوصف علة والجامع جمع الدليل المتعارضين فان نسبة العام الى افراده كنسبة
العلة الى موارده فالنقض المعارض المانع للعلة يشبه التخصيص المخصص المعارض

للعام

للعام فيجوز تخصيص العلة كما يجوز تخصيص العام ويرد عليه ما ذكر في التنقيح ان تخصيص
العام مجاز والمجاز لا يكون الا في الالفاظ فلا يصح تخصيص العلة واجاب عنه في التلويح
بانا لا نم ان التخصيص مطلقا في الالفاظ مجاز قلت التخصيص اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ فلا يكون في غير الالفاظ والثاني لان الظن بعلية الوصف باق مع التخلف لمانع
لان العقل يسند تخلف الحكم الى المانع لا الى عدم اقتضاء العلة بخلاف ما اذا لم يكن مانع
ومع ذلك الحكم عنه فانه يغلب على الظن ان التخلف انما يكون لعدم المقتضي واذا بقي
الظن بعلية الوصف لم يكن قادحا قلت عند بعض الاصحاب وهم فخر الاسلام ومن
تابعه لما كان عدم المانع من العلة لم يكن الوصف علة فلم يثبت ما هو فرعه وهو الظن بالعلية
كيف وقد قيل العلة ما يستلزم الحكم والوصف المنقوض لمانع قبل انتفاء المانع لا يستلزم
الحكم فلا يكون علة وقح لا يكون المنقوض لا لمانع علة ايضا بالطريق الاولى فيكون التخلف مطلقا
قادحا قلت لا نم ان العلة هي ما يستلزم الحكم بل ما يتعلق ظنه اي ظن الحكم سواء خطر
بالبال وجود المانع او عدمه وكذا ان لم يخطر المانع ايضا بالبال وجودا او عدما اي لا وجوده
ولا عدمه والوصف المنقوض لمانع يتعلق ظن الحكم فيكون علة قلت لا نم ان الوصف
مع المانع يجوز ظن الحكم فضلا عن ان يتعلق غايته ان العقل يسند التخلف الى المانع
فاما ان يحكم بان الوصف مع المانع يقتضي الحكم فلا نم اعلم ان قوله وان لم يخطر المانع اضافه
مزيد لان ان الوصلية انما تدخل على ما كان الحكم على نقيضه ابعد وتعلق الحكم من الوصف
عند عدم الخطور بالمانع اقرب منه عند الخطور به فتامله اذا لم يكن النقض واردا على
سبيل الاستثناء والوارد على سبيل الاستثناء لا يقدح في العلة اتفاقا كمسئلة العرايا فانها
وردت على سبيل الاستثناء لقوله ورخص في العرايا وقد وردت نقضا على جميع
العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع انه غير قادح في علة شيء من العلل لان
الاجماع منعقد على ان حرمة الربوا معللة باحدها او مسئلة العرايا واردة على جميعها

بمكاتب وارد على عدم قطع بصحتها فلا يقدح في عليتها لان الاجماع ادل على العلية من النقض
على عدم العلية فلا يكون النقض قادحا كذا قرره السيد قلت هذا التقرير يدل على انه انما
لم يكن قادحا لئلا يلزم مخالفة الاجماع لا لانه وارد على سبيل الاستثناء وهو المقرب ورب
وارد واستثناء لا يخالف الاجماع ورب مخالف للاجماع لم يرد استثناء فلا يستوي الدليل
المدعى وبتفسير العرية ان يهب الرجل ثمرة نخلة لرجل ثم يعطيه مكانه تمرا مجدودا وهذا
عند الحنفية هبة مبتداة وعند الشافعي رحمه الله بيع ويجوز التعامل عليه فيما دون خمسة اوسق
بهذا الحديث وجوابه اى جواب النقض احد الامور الثلاثة الاول منع وجود العلة في صورة
النقض لعدم قيد من القيود المراد في العلة كقول الشافعي تشترط النية في الوضوء قياسا
على التيمم والجامع كون كل منهما طهارة للصلوة فينقض بازالة النجاسة فيقول المراد ان العلة
هي طهارة الحدث وهي غير موجودة في ازالة النجاسة وليس للمعترض اى الناقض الدليل
اى اقامته على وجوده اى وجود القيد في صورة النقض لانه نقل من مقام السؤال الى مقام التعليل
ولو قال الناقض ما دللت على وجوده اى وجود الوصف المقيد هنا اى في الفرع دل عليه
اى في صورة النقض فلو لم يكن الوصف موجودا في صورة النقض لم يكن دليلكم على وجود
الوصف في الفرع صحيحا فهو نقل من نقض العلة الى نقض الدليل السيد والجاري
لم يتبادر من اللفظ انه مسموع او لا في المعراج انه غير مسموع والخبي على انه مسموع وهو
الظاهر لما يشعر به كلام المحصول وشرح مختصر المنتهى والثاني دعوى حصول الحكم في صورة
النقض تحقيقا وهو يدفع النقض ايضا فاما ان يقول الشافعي السلم عقد
معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فيصح حالا وهو المطلوب فينقض بالاجارة
فانها عقد معاوضة ايضا وشرط فيها التاجيل ايضا قلت في دفعه ان التاجيل
هناك اى في الاجارة لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالمستاجر فانه لا يمكن
الانتفاع به الا بالتاجيل فشرط التاجيل لهذا لا لصحة العقد والكلام في شرط الصحة واختلفوا في

العدم رق في صورة النقض هل يدفع النقض ام لا والنص على انه يدفع ولو بتقدير كقولنا
رق الام علة رق الولد فينقض بولد من كان مغرورا بحرية جارية نكحها فان رق الام
حاصل والولد حر اتفاقا قلت لم يتخلف الحكم وثبت الرق في ولد المغرور تقديرا
والا لم يجب قيمة الولد لان القيمة انما تكون للرقيق والثالث اظهار المانع للحكم في صورة
النقض وهذا عند من يقول بان التخلف لمانع لا يقدح كالقتل العمد يوجب القصاص
وينتقض بقتل الوالد ولده فيدفع ببيان المانع وهو ان الوالد سبب لوجود الولد
فلم يكن هو سببا لعدمه منه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة او مبهمة او نفيه عن صورة
معينة او مبهمة ينتقض بالاثبات او النفي العامين وبالعكس اى ينتقض الاثبات العام
بنفي الحكم عن صورة معينة او مبهمة وينتقض النفي العام باثبات الحكم في صورة معينة او مبهمة
السيد دعوى الحكم العام ان كان بالثبوت ينتقض بنفي الحكم عن صورة واحدة لا بالنفي العام
اذ لا تناقض بين الكليين وان كانت بالنفي ينتقض باثباته في صورة واحدة لا بالاثبات
العام لما عرفت قلت عدم التناقض بين الكليين لا ينافي تكذيبه لان الاثبات يصدق قال
والثبوت العام اذا ارتفع عن شئ واحد فكيف لا يرتفع عن الواحد وسائر الوحدات
وكذا العكس المطلق التالي للعلة علم التاثير للوصف وفسر بان ينتفي الحكم بعده اى
بعد الوصف وعدم العكس وفسر بان يثبت الحكم اى مثل ذلك الحكم في صورة اخرى لعلة
اخرى مما للاول وهو عدم التاثير كما لو قيل من طرف الشافعي يحتج في عدم جواز بيع الشئ
الغائب وهو مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء فان الحكم وهو عدم الصحة باق بعد
الرؤية ايضا اذ لم يكن مقدور التسليم والثاني وهو عدم العكس كما لو قيل من طرف
الحنفية الصبح اى صلوة الصبح لا تقصر في السفر فلا يقدم اذانه على وقته كالمغرب فان
الحكم وهو امتناع تقديم الاذان على الوقت ثابت في صورة اخرى وهو الظهر بعد اخرى
لان يصح العلة وهي عدم القصر في السفر ليست موجودة هنالك لانه تقصر في السفر وهو قوله

ومنع التقدم بأنه ينتقض بعلم انه معلل بعلة اخرى عند عدمه فالأول وهو عدم التأثير انما يقدح
في علية الوصف اذا منعنا تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين مختلفتين لان عند هذا الحكم
لا يبقى بعد عدم الوصف علمنا انه ليس معلولا به بل لوصف آخر باق مثله لان التقدير
ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين فاما اذا لم يمنع ذلك فلا يقدح لجواز حصوله بعلة
اخرى والظاهر انه يجوز تعليل الحكم بعلتين لان العلل الشرعية معرفات وهذا يوافق مذهب
الحنفية والثاني وهو عدم العكس انما يقدح في علية الوصف حيث يمنع تعليل الحكم الواحد
بالنوع بعلتين مختلفتين لانه ح يمتنع ثبوت مثل ذلك الحكم في صورة اخرى اما اذا لم يمتنع ثبوت
مثل ذلك الحكم في صورة اخرى اما اذا لم يمتنع فلا اشكال واما حصر الاول بالواحد بالشخص
والثاني بالنوع لان الاول ان يبقى بعد ذلك الحكم بعد زوال العلة والثاني ان يوجد مثل ذلك
الحكم بعلة اخرى لا بعينه فالحكم في الاول واحد شخصا والثاني واحد نوعا فلذلك خصهما قلت
من منع تعليل الواحد بالنوع بعلتين مع انه ذو افراد فهو لتعليل الواحد بالشخص بعلتين
امنع فينبغي ان يقال يقدح كلاهما حيث يمنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين وذلك
اي تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين جائز عند الكل في العلل المنصوصة للوقوع كالايلاء
واللعان فان الشارع نص على كل منهما علة لحرمة الوطي وهي حكم واحد نوعا والقتل العمد
والردة فان الشارع نص على ان كلا منهما علة لجواز القتل وهو حكم واحد بالنوع لا
في المستنبط فان الحكم فيها بالظن فيمتنع التعليل بمختلفين لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما
يصرفه اي يصرف الظن عن ثبوته للوصف الآخر وعن المجموع من الوصفين فلا تكون العلة
الا واحدة لان الظن هو الطرف الراجح كما اذا اعطى فقير فقيه درهما وظن انه اعطى
للفقر وحده امتنع ظن الاعطاء للفقاهة او لهما قلت هذا وذلك ان كان اشارة
الى تعليل الواحد بالنوع كما هو الظاهر وعليه الشارحون فلا يتم الدليل لان الظن بان
هذا الاعطاء للفقر لا يصرف الظن عن ثبوت اعطاء آخر للفقاهة او لهما وان كان اشارة

الى تعليل الواحد بالشخص فلا يصح التمثيل بقوله كالايلاء واللعان والقتل والردة في المستنبط
ممنوع اذ لا يمتنع ان يظن ان الكيل والطعم كل منهما منفردا او مجتمعا علة ومع لا صارف
المبطل الثالث للعلة الكسر وهو عدم تأثير احد الجزئين من الوصف المركب ونقض
الجزء الآخر اي يكون احد الجزئين ملغى والآخر منقوضا كقولهم في وجوب اداء صلوة
الخوف صلوة يجب قضاؤها اجماعا لو تركت فيجب اداؤها كصلوة الامن
فاعترض عليه وقيل خصوصية الصلوة ملغاة لان الحج كذلك فانه يجب اداؤه لوجوب
قضائه واداء خصوصية الصلوة ملغاة فيبقى كونه عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم
الحائض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه قلت ويرد عليه انه لا يكون المجموع
بالنسبة للاداء المبطل الرابع القلب وهو ان يربط حكم هو خلاف قول المستدل
على علته اي علة المستدل الحاقا للحكم المخالف باصله اي اصل المستدل وسواء
حاصل القلب اثبات مذهبه اي مذهب المستدل صريحا كقولهم اي الحنفية المسح ركن من
الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما يطلق عليه الاسم كالوجه فيقول المسح ركن منه فلا يقدر بالربع
كالوجه فقد نفى مذهب المستدل صريحا او ضمنا بان ينفي لازما من لوازم مذهب
المستدل فيلزم نفي مذهبه ضمنا كقولهم بيع الحنفية بيع الشيء الغائب وقف البيع عقد
معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح للمرأة الغائبة فيقول انه عقد معاوضة فلا يثبت فيه
خيار الرؤية كالنكاح فثبوت خيار الرؤية في بيع الغائب لازم لصحته فاذا انتفاه
يلزم نفي صحته وان لم يصرح به ومنه اي ومما ينفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة
وتسميه الحنفية عكسا كقولهم بيع الحنفية المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه كالمختار
فيقول المكره مالك مكلف فيسوى بين اقراره بالطلاق وايقاعه اياه كالمختار واذا
ثبت التسوية بينهما فاما ان يكون في الوقوع وهو باطل اجماعا او في عدمه وهو المطلوب
او اثبات مذهب المعترض عطف على اثبات مذهبه يعني او يكون مقصود القالب

اثبات مذهب نفسه وان لزم منه نفي مذهب المستدل كقولهم يعني الحنفية الاعتكاف
لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة اي من غير عبادة اخرى معه كالصوم مثلا وذلك كالوقوف
بعرفة فانه لبث مخصوص ولا يكون عبادة الا بضميمة الطواف فنقول الاعتكاف لبث
مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فان قيل القلب لا يتحول الا بشرطه
اتحاد اصل المستدل والقالب مع الاختلاف في الحكم فان لم يتناف الحكمان لم يحصل
مقصود القالب وان تنافيا يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل والمتنافيان
لا يجتمعان في اصل واحد قلنا الجواب ان الحكمين غير متنافيين في الاصل الذي
الوقوف بعرفة لم يجتمع فيه الا ان الصوم ليس شرطا فيه وانه بمجرده ليس بعبادة ولا تنافي
بينهما ولم يحصل مقصود القالب قلنا التنافي بين الحكمين انما حصل في الفرع بعرض
الاجماع اي بدليل منفصل دل على اجتماعهما في الفرع وهو عروض الاجماع الدال عليه
لانه لما ادى اجتهاد البعض الى احد الحكمين واجتهاد البعض الاخر الى الحكم الاخر فيكون
ذلك اجماعا منهم على عدم اجتماع الحكمين في الفرع و يحصل مقصود القالب وفي بعض
النسخ بعرض الاجماع يعني انما يتصور التنافي في الفرع بسبب عروض اجماع القولين المتنافيين
فيه لكن اذا لم يكن في الفرع الا احد الحكمين في الواقع لم يجتمع المتنافيان لا في الفرع ولا في
الاصل تنبيه القلب معارضة لصدق تعريفها عليه وهو تسليم دليل الخصم واقامة
دليل اخر على خلاف مقتضاه الا ان في المعارضة الخالصة اصلها يكون مغاير العلة
المستدل واصله وفي القلب يكونان متحدين المبطل الخامس للعلة القول بالموجب
وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف ومقتضى قوله ما يلزم من علته وهذا
النوع من الابطال يقع في جانب النفي تارة وفي جانب الثبوت اخرى مثاله في النفي
ان يقول نحن يعني الشافعية في وجوب القصاص في القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة
اي في آلة القتل لا يمنع القصاص قياسا على التفاوت في المتوسل اليه يعني افراد المقتولين

البائع لم

كالشاب والشيخ والعالم والجاهل فانه لا يمنع وجوب القصاص اتفاقا فيقول الحنفي هذا
مسلم لكن لا نم وجوب القصاص بعد لم لا يمنعه غيره من الموانع فان عدم مانعية التفاوت
لا يستلزم عدم المانعية مطلقا ثم لو بينا ان الموجب لوجوب القصاص وهو ازهاق الروح
بغير الحق قائم في القتل بالمثقل ولا مانع فيه غيره اي غير التفاوت في الوسيلة لكنا مقرين
بالانقطاع في الاستدلال الاول لانه ظهر انه لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل حيث لم نذكر اولا
ان الموجب ازهاق الروح ولا مانع غير التفاوت ومثاله في الثبوت قولهم يعني الحنفية
الخيل حيوان تسابق عليه فتجب الزكوة فيه كالابل فنقول هذا مسلم في زكوة خيل التجارة
لكن الخلاف في السوائم ولا يلزم مما ذكرتم الا اثبات مطلق الزكوة لا اثبات جميع انواعها

لاثبات

المبطل السادس الفرق وهو جعل تعين الاصل اي خصوصيته علة للحكم او جعل خصوصية
الفرع مانعا من ثبوت الحكم والاول اي جعل تعين الاصل علة انما يؤثر في قدح العلة
حيث اي اذا لم يجز التعليل بعلتين مختلفتين فانه ح يمتنع تعليله بغيرها وان جاز
التعليل بعلتين لا يقدح لجواز ان يكون الحكم ح معللا بخصوصية الاصل وبغيره والثاني
اي جعل خصوصية الفرع مانعا انما يؤثر في القدح عند من جعل النقض مع المانع قادحا
فاما عند من لم يجعله قادحا فلا يفسد العلة الطرق الثالث في اقسام العلة علة الحكم اما محله
اي محل الحكم كتعليل حرمة الخمر بكونها خمرا او جزؤه اي جزء المحل كتعليل اثبات خيار الرؤية
في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة فان عقد المعاوضة جزء البيع الذي هو محل الحكم فان
البيع هو عقد معاوضة بين المالكين بالتراضي او خارج عنه اي عن المحل وذلك الخارج
اما امر عقلي حقيقي كتعليل ربوية البر بكونه مطعوما او اضافي كتعليل ولاية الاجبار بالابوة
او سلبي عطف على اضافي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم التراضي او شرعي عطف
على عقلي كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه او لغوي كتعليل حرمة النبيذ بكونه يسمى
بالخمر ثم كل علة اما متعدية وهي ما يتجاوز المنصوص فالعلة اما بسيطة كالامثلة المذكورة

الاصل

او مركبة كتعليل جواز بيع المفلس بكونه متقاصا للاثل وكونه واقعا في المحل قيل لا يعلل
بالمحل لان محل الحكم قابل له وقد عرف في موضعه ان القابل لا يفعل اي لا يوثر فيما يقبله
قلنا لا نسلم ان القابل لا يفعل وما استدل به غير تف كا ثبت في موضعه ومع هذا فالعلة
الشرعية هي المعرّف لا الموثر فلا يلزم كون الشيء قابلا وفاعلا قيل لا يعلل بالحكمة جمع الحكمة الغير
المضبوطة كالمصالح والمفاسد اي ما يجلب مصلحة او يدفع مفسدة وهو قول الحنفية لانه لا يعرف
وجود العلة الحاصلة في الاصل حاصلا في الفرع وفي بعض النسخ لانه لا يعلم وجود القدر الحاصل
في الفرع يعني لا يحصل في الفرع العلم بوجود المقدار الذي هو علة لثبوت حكم الاصل لعدم
انضباطه وعدم تناهي مراتبه او مطلق المشقة مثلا ليس بعلة للقصر والا لحصل القصر في حق الحائك
والحدادين ولا يمكن تقديرها بقدر معين لتفاوتها بالشخص والفقر والحداثة والكبر والسقم والصحة
سهلا وجبلا فقد ارشد الى غير ذلك واذا لم يعلم المقدار الذي هو العلة عدل عن الحكمة الغير المضبوطة
الى وصف ظاهر منضبط واضيف الحكم اليه وهو السفر اقامة للمظنة مقام المظنون واجاب
المص عن هذا الاستدلال بقوله قلنا لو لم يجز التعليل بالحكم الغير المضبوطة كالمشقة مثلا
لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها كالسفر ايضا لان السفر انما جعل علة لاشتماله على المشقة
فاذا لم يصلح ما هو علة لاجله ينبغي ان لا يصلح هو لكنه يصلح فيجوز الحكم ايضا هذا تمام الجواب
عن استدلال الحنفية ثم شرع في الدليل على جواز التعليل بغير المضبوط بقوله فاذا حصل
ظن ان الحكم في الاصل لمصلحة وقد وجدت تلك المصلحة في الفرع حصل ظن الحكم فيه لان الظن
متبع قلت اما الجواب عن استدلال الحنفية فغير مرضي لانا لم نجعل الوصف علة لكونه
مشتملا على المصلحة البتة لانه مظنة لها ولهذا لو فرض سفر لم يكن فيه مشقة يجوز القصر فيه سلمنا
لكن لا يلزم من امتناع التعليل بالغير المنضبطة امتناعه بالمنضبط لان المعتبر صلاحية المعدول اليه
للعلية لا المعدول عنه واما الدليل على جواز التعليل بغير المنضبط فكذلك لانه لا نزاع انه اذا
ظن ان العلة هذا القدر من المصلحة وعلم وجوده في الفرع حصل ظن الحكم فيه لكن الكلام في تحصيل ظن

في الاصل م — بالحكم — المنضبط

العلة

العلية في هذا القدر وتحقق وجوده في الفرع وانتم ما وافقتم على حصولها ولكن بينا الامتناع
لعدم الانضباط فلا يثبت به حكم ثم اعلم ان التعليل بالنفي جائز عند الشافعية غير
جائز عند الحنفية لان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للاحكام الشرعية ولان
عدم الوصف لا ينافي وجود وصف اخر يثبت به الحكم الا ان يثبت ان له علة واحدة
فقط كقول محمد رحمه الله في ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد كذا في الكشف
وذكر المص دليلين ضعيفين من طرف الحنفية ليمكنه الجواب عنهما فقال العدم لا يعلل قيل
لان الاعدام لا تتميز ولا بد للعلة من ان تكون متميزة وايضا لو كان العدم علة لوجب
على المجتهد سبرها لتمييز العدم الذي هو صالح للعلة عما هو ليس بصالح لها لكن ليس
على المجتهد سبرها اي سبر الاعدام اجماعا فلا يكون العدم علة قلنا في الجواب عن الاول
لا نسلم ان الاعدام لا تتميز ان اردت الاعدام المضافة فان عدم اللازم متميز عن عدم
الملزوم لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم دون العكس وان اردت بها الاعدام
الصرف فمسلم لكن ليس الكلام فيه وفي الجواب عن الثاني انا لا نسلم ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف
مطلقا بل انما يجب عليه سبر الاوصاف المناسبة وانما سقط عن المجتهد سبر الاعدام
لعدم مناسبتها لا لعدم صلوحها للعلية ثم اختلفوا في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
والمص على انه جائز كما هو مذهب الحنفية لان المناسبة اذا حصلت في الحكم الشرعي حصل ظن
عليته وقيل لا يجوز لان الحكم الشرعي الذي فرض انه علة يحتمل ان يكون متقدما على الحكم
الذي جعل معلولا ويحتمل ان يكون متاخرا عنه ويحتمل ان يكون مقارنا وانما يجوز
التعليل بالحكم المقارن لا بالمتقدم لامتناع تخلف المعلول عن العلة ولا بالمتاخر لامتناع
تاخر العلة عن المعلول وسواء تقدير المقارنة احد التقادير الثلاثة ووقوع واحد
من اثنين اقرب من وقوع واحد معين فيكون تقدير كونه علة مرجوحا قلنا لا نسلم
ان تقدير التاخر ينافي العلية بل نقول يجوز التعليل بالمتاخر لانه معرف والمتاخر

[illegible]

قد يعرف المتقدم كالعالم للصانع المراعى فلا يبعد ان يقال لا نسلم ان المتقدم ايضا
لا يصلح للعلية واما لا يصلح ان لو لم يكن تخلف المعلول عنه لمانع ولا يبعد ان يكون عدم ان
التخلف لمانع اما مقصود فيما يتصور فيه العلية وعند التقدم بالزمان لا يتصور العلية قلت
ولا يبعد ان يقال لا نسلم انه عند التقدم بالزمان لا يتصور العلية اذا كان هناك
مانع قال الحنفية لا يعلل بالقاصرة اي بالعلة التي لا يتعدى المنصوص والخلاف في المستنبطة
فاما المنصوصة فيجوز اتفاقا قال الحنفية لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وليس الحكم
للعبد بيان لمنشأ احكام الله تعالى وانما يجوز التعليل لان الشارع لما امر بالاعتبار
كان اذنا منه ببيان الاعتبار فيه الاحكام لاجل القياس فبقي بيان العلية بالقاصرة
على الامتناع وايضا انما يجوز التعليل بالعلة المتعدية للفائدة الفقهية وهي معرفة حكم
الفرع اذ غيرها بالنسبة الى الفقيه عبث فلا يجوز بالقاصرة لعدم الفائدة الفقهية
قلنا معرفة كونه واقعا على وجه المصلحة فائدة ايضا اذ بها تصير النفوس الى قبوله
اميل وفي التنقيح ... ينبغي اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفي
التلويح ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فرجوعه الى الاذعان
وزيادة الاطمئنان والاطلاع على حكمة الشارع كذلك وان اريد المسئلة الفقهية
فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلق بالشرع
فلا يلزم العبث قلت يختار الثاني لكن الكلام في تعليل الفقيه وغرضه اثبات الحكم
بالنسبة اليه من حيث هو فقيه عبث ولنا ان يختار الاول ويمنع ان يتعلق بالفقه
من حيث هو فقيه ما هو غير اثبات الحكم ولنا على جواز التعليل بالقاصرة ان
التعدية موقوفة على العلية فلو توقف هي عليها اي على التعدية كما زعمتم لزم الدور
واذا لم يتوقف العلية على التعدية صحت العلة وان لم تكن متعدية قلت التعدية
موقوفة على التعليل لكن التعليل لم يتوقف على العلية بل على العلم بان هذا الوصف

حاصل في غير مورد النص وقال الخابري هو يتوقف معنى فلا دور ثم قال فالصواب
ان يقول في الاستدلال ان المجتهد اذا غلب على ظنه ان العلة في محل الحكم كذا حصل
له ظن ان الحكم انما هو لاجلها وهو المعني بصحة التعليل قلت قوله وهو المعني بصحة التعليل
ممنوع بل هو الحكم بان هذا كذلك لا مجرد الظن بعليته فافهم وكيف وانه عبث
فلا يجوز ولا يقال للظن انه عبث لا يجوز لانه ليس باختيار العبد والتعليل فعل
اختياري فلو كان هو الظن لم يصح محل النزاع ثم اتفق الحنفية والشافعية على
جواز التعليل بالمركب من اجزاء متعددة لجواز ان يدل عليه النص او المناسبة
وقيل لا يجوز لانه لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء من هذا المركب انتفى العلية عن المركب
بانتفاء جزئه ثم اذا انتفى جزء اخر من المركب فان لم ينتف العلية يلزم التخلف عن العلة
لان انتفاء كل جزء من المركب كان علة لانتفاء المركب ولانتفاء عليته ايضا وقد انتفى
الجزء الثاني ولم ينتف عليته فقد تخلف المعلول عن علته او انتفى يعني ان انتفى
عليته يلزم تحصيل الحاصل لانتفائه مرة بانتفاء الجزء الاول فثبت ان التعليل
بالمركب يستلزم احد المحالين فيكون محالا قلنا نعم انتفاء كل جزء من المركب
من حيث هو جزء للمركب علة لانتفاء المركب لكن انتفاء الجزء الثاني ليس انتفاء جزء المركب
من حيث هو جزء للمركب لان المركب لم يبق مركبا حين انتفى الجزء الاول منه فلا يلزم من
انتفائه ما ذكرتم واجاب المحقق عن استدلالهم بقوله قلنا العلية صفة عدمية اذ لو كانت
وجودية لاحتاجت الى محل تقوم به لكونها عارضة لذات العلة فتكون لها علة فعلية
تلك العلة ايضا عارضة فتحتاج الى علة اخرى ولزم التسلسل واذا كانت عدمية
كان انتفاؤها وجودا بالوجوب كون احد النقيضين وجوديا فلا يجوز ان يكون
عدم كل جزء علة لان الامور العدمية لا تكون علة للامر الوجودي فلا يلزم ما ذكرتم
ومنها اي من مباحث العلة مسائل الاولى يستدل بوجود العلة على الحكم كالاستدلال

بالقتل العمد على وجوب القصاص لا تعليلها اى لا يمكن الاستدلال بعلة العلة على الحكم لانها
اى العلة نسبة بين العلة والحكم فهي يتوقف عليه اى على الحكم يتوقف النسبة على المنتسبين
فلو توقف الحكم على العلة لزم الدور قلنا لا نم انه دور بعدم بل دور معية كما بين العلة
والحكم حيث لا يكون احدهما بدون الاخر وايضا النسبة يتوقف على ذات المنتسبين
لا على المنتسبين من حيث هما منتسبان والمنتسبان انما يتوقفان على النسبة من حيث
منتسبان لا من حيث الذات فلا دور وايضا الكلام في الاستدلال وعكس الاستدلال
بالموقوف على الموقوف عليه كالاستدلال بالعالم على الصانع المسئلة الثالثة التعليل
اى تعليل عدم الحكم بالمانع لا يتوقف على وجود المقتضى لذلك الحكم خلافا للبعض
لانه اى المانع اذا اثر في منع الحكم معه اى مع وجود المقتضى فبدونه اى فبدون المقتضى
اولى ان يوثر في المنع لانه حينئذ اقوى وقيل المانع حادث مناف وعدم الحكم ازلى
مستمر لوجوده قبل الشرع ولا يسند العدم المستمر الى الحادث لان الحادث لا يوثر
في الازلى قلنا المانع معرف لعدم الحكم لا موثر فيه والحادث يعرف الازلى كالعالم
للصانع المسئلة الثالثة لا يشترط في التعليل الاتفاق من المعلل والسائل على وجود
العلة في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل عليه اى على وجود العلة لانه امكن حينئذ الحاق
الفرع بالاصل وهو الغرض المسئلة الرابعة التى اى الوصف المجعول مانعا
قد يدفع الحكم ولا يرفعه كالعدة يدفع النكاح اللاحق مع الاجنبي ولا يدفع النكاح
السابق لانه يرتفع بالطلاق او الموت او يرفعه ولا يدفعه كالطلاق يرفع النكاح
ولا يدفع شيئا لان النكاح اللاحق مدفوع بالعدة لا به او يدفع ويرفع كالرضاع
فانه يرفع النكاح السابق ويدفع النكاح اللاحق المسئلة الخامسة العلة قد تعلل
بها حكم واحد وكذا احكام غير متضادين كالحيض الموجب لحرمة الصلوة ومس المصحف
وكذا احكام ضدان ولكن بشرطين متضادين كالزنا الموجب للرجم والجلد بشرط

الاحصان وعدمه وانما قلنا بشرطين متضادين اذ لو كانت مقتضية للضدين
بلا شرط او بشرط واحد يلزم اجتماع الضدين ولو كانت مقتضية لهما بشرطين غير متضادين
فعند حصول ذينك الشرطين ان حصل الحكمان يلزم اجتماع الضدين وان لم يحصل
شئ منهما لم يكن العلة علة وان حصل احدهما فقط يلزم الترجيح من غير مرجح قيل وفيه نظر
لان المجموع من الوصف مع الشرط علة لاحد المتضادين وهو غير علة للضد الاخر
اذ علته الوصف مع الشرط الاخر فيكون هنا علتان لحكمين وهو غير المتنازع
قلت المناسبة اقتضت ان يسند الرجم الى الزنا دون الاحصان فالشرطان
وان كان ذا خلاف لعدة التامة عند الحكما فليس خلاف العلل الشرعية
للمناسبة فيكون العلة واحدا وان تعدد الشرطان الفصل الثاني في الاصل
والفرع اما الاصل فشرطه امور ستة الاول ثبوت الحكم فيه لتمكن القياس عليه
الثاني ان يكون ذلك الثبوت بدليل شرعي اذ الاحكام الشرعية لا بد لها من دليل
شرعي اجماعا الثالث ان يكون بدليل غير القياس من نص او اجماع لانه ان
كان هو القياس فح ان اتحد العلة في الاصل واصل الاصل فالقياس على
الاصل الاول اولى تقليلا للمقدمات وان اختلف لا ينعقد القياس الثاني
دليلا لان القياس لتعميم حكم النص والاجماع في غير موردهما بالعلة الجامعة
بين المورد وغيره وفيما اختلف العلة لم يكن علة جامعة فلا يكون هذا التعميم فلا يكون
دليلا والرابع ان لا يتناول دليل حكم الاصل من النص او والاجماع الفرع
والا لضاع القياس والخامس ان يكون حكم الاصل غير متاخر عن حكم الفرع
والا لحصل معللا بوصف معين فان كان مبهما لا يجوز لاحتمال انه ... بالاخ
للعلة علة كالوقيل وجبت الزكوة في الحلي بالقياس على المضروب بالعلة التى اقتضت
في المضروب والسادس ان يكون حكم الاصل غير متاخر عن حكم الفرع والا فقبل

وروده حكم الاصل كان حكم الفرع ثابتا من غير دليل وهذا اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه
اى سوى القياس فانه اذا كان له دليل سواه جاز ان يكون الاصل متاخرا كزعم الشافعى
فى قياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية مع ان التيمم شرع بعد الهجرة والوضوء قبلها فيكون
وجوب النية فى الوضوء ثابتا بدليل واحد قبل آية التيمم عنده وبدليلين بعدها ومن الشرائط
لا خلاف فيها وشرط فخر الاسلام ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بنص آخر وان لا يكون حكمه
معدولا به عن القياس وان يتعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره
ولا نص فيه وان يبقى الحكم فى الاصل بعد التعليل على ما كان قبله وشرط الكرخى فى الاصل
اما عدم مخالفة الاصول اى لا يكون حكمه مخالفا للاصول من الكتاب والسنة او احد
امور ثلاثة ان كان مخالفا للاصول كالعرايا فى الرطب اذا اجعل اصلا فى جواز قياس
العنب عليه والامور الثلاثة التنصيص على العلة بان صرح الشارع مثلا ان العلة فى
رخص العرايا هو الشى فحينئذ يجوز قياس العنب عليه والاجماع على التعليل اى يكون الاصل
المخالف للاصول معلولا بالاجماع مطلقا سواء اتفقوا على تعيين العلة فيه او اختلفوا فى
علته اى لا يكون من المسائل التعبدية التى لا يعقل حكمته وموافقة اصول اخر اى ان كان
مخالفا للاصول ينبغى ان يكون موافقا للاصول اخر فيجوز القياس عليه والحق عند المحقق
فيه ان يطلب الترجيح بينه وبين غيره اى بين القياس على هذا الاصل وبين القياس
على سائر الاصول ويعمل بالراجح كالسمعانى وشرط عثمان البتى فى الاصل قيام ما دل
على جواز القياس عليه فلا يجوز القياس عليه حتى يقوم الدليل على جواز القياس عليه خصوصا
وشرط بشر المريسى احد الامرين اما الاجماع عليه اى على كون الاصل معللا او التنصيص
على عين تلك العلة قال المحقق وضعفهما اى ضعف مذهب البتى والمريسى ظاهر لان عموم
ما عبروا انتفيهما واما الفرع فشرط وجود العلة فيه بلا تفاوت لان التفاوت يوجب عدم الا
فى العلة وشرط العلم به مع بعضهم شرطا ان يكون وجود العلة فى الفرع معلوما ولا يكفى الظن

حكم بعض

رخصة

فى الاصل

وشرط الدليل على حكمه اجمالا شرطه ابو هاشم وجود الدليل على ثبوت حكم الفرع قبل القياس
اجمالا والقياس يفصل كما ان الاجماع دل على ان الجد وارث فى الجملة فقاسه بعضهم
على الاب فى حجبه الاخوة وقاسه بعضهم على الاخ فى المقاسمة مع الاخوة ورد كل
من المذهبين بان الظن بعلة الوصف يحصل بدونهما اى الشرطين فلا يشترط شئ منهما
تنبيه يستعمل القياس الشرعى فى وجه التلازم المنطقى لاثبات حكم شرعى او نفيه
ففى الثبوت يجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع ويجعل القياس الشرعى بيانا للملازمة وفى
النفى يجعل نقيضه اى نقيض حكم الاصل لازما لنقيض حكم الفرع بعد اثبات الملازمة
من النقيضين بالقياس الشرعى حتى يلزم من انتفاء اللازم وهو نقيض حكم الاصل انتفاء
الملزوم وهو نقيض حكم الفرع فيثبت حكم الفرع اما نظيره فى الثبوت فهو مثل قول الشافعى
فى اثبات وجوب الزكوة فى مال الصبى لما وجبت الزكوة فى مال البالغ للمشترك بينه وبين
مال الصبى وجبت فى ماله اى مال الصبى لكن الملزوم وهو الوجوب فى مال البالغ ثابت
فيثبت اللازم وهو الوجوب فى مال الصبى والمشترك ملك المال ونظيره فى النفى قولهم
فى عدم وجوب الزكوة فى الحلى لو وجبت الزكوة فى الحلى لامر مشترك بينه وبين اللآلى لوجبت
فى اللآلى قياسا عليه اى على الحلى واللازم وهو الوجوب فى اللآلى منتف فالملزوم وهو
الوجوب فى الحلى مثله وهو المطلوب الكتاب الخامس فى دلائل اختلف فيها
انه فى كونها ادلة الشرع وفيه بابان الباب الاول فى المقبولة منها وهى ستة الاول
الاصل فى المنافع الاباحة لثلاث آيات لقوله خلق لكم ما فى الارض جميعا فان اللام
يقتضى الاختصاص بجهة الانتفاع ولقوله تعالى من حرم زينة الله التى اخرج لعباده
فانه يدل على انتفاء حرمة الانتفاع بها فيثبت الاباحة لان المراد من الاباحة عدم الحرج على
الفعل ولقوله تعالى احل لكم الطيبات اى المستطابات طبعا لا المحللات اذ لا معنى لقولنا
احل لكم المحللات والاصل فى المضار التحريم لقوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر ولا ضرار

قال ابو هاشم لولا ان الشرع ورد بميراث الجد جملة لم يستعمل الصحابة رضى الله عنهم القياس فى توريثه مع الاخوة

فالملزوم

لا ضرر ولا ضرار

في الاسلام الضرار فعال لمع المضار قيل على بيان الاصل الاول بقوله تعالى
خلق لكم ما لا نسلم ان اللام تفيد الاختصاص النافع فانها قد تجي لغير النفع كقوله تعالى
وان اسأتم فلها وكقوله تعالى لله ما في السموات ومعلوم ان الله تعالى منزه عن النفع قلنا
اللام في الآية مجاز لاتفاق ائمة اللغة على انها موضوعة للملك ومعناه اي معنى
الملك الاختصاص النافع كما في لا التملك الشرعي بدليل قولهم الجل للفرس فانه
لا يتصور عنه التملك الشرعي واذا كان اللام حقيقة في الاختصاص النافع كان
في الآية مجازا السيد هذا ينافي ما ذكره في القياس ان اللام حقيقة في التعليل قلت
جاز ان يكون حقيقة فيهما فلا تنافي قيل لا نسلم انه يلزم منه اباحة جميع الانتفاعات
لجواز ان يكون المراد بعض الانتفاعات وهو الاستدلال بما في الارض على وجود
الصانع قلت هو اي نفع الاستدلال حاصل لكل مكلف من نفسه فانه اذا تفكر في نفسه
يستدل به على صانعه فيحمل على النفع على غيره اي غير نفع الاستدلال تكثيرا للفائدة قيل
هذا جواب عن السند لا منع عموم النفع وذكر نفع الاستدلال على سبيل السند
فالجواب عنه لا يثبت العموم وايضا الاستدلال بالنفس وان كان ممكنا لكل مكلف
لكن يجوز ان لا يتيسر للبعض هذا التوفيق ويتيسر من غيره من المخلوقات قلت نفع
الاستدلال حاصل لكل مكلف اذ لا يلزم من امكان الشي حصوله ونقول ما يحصل
من الاستدلال بالعالم الاكبر على كمال قدرته قد لا يحصل من العالم الاصغر لخلق السموات والارض
اكبر من خلق الناس فلا يصح مطلقا قوله نفع الاستدلال حاصل من نفسه الثاني من الادلة
المقبولة عنده الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول وهو حجة عند الشافعي
والمزني والصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين ولا خلاف ان الاستصحاب حجة عند القطع
بانعدام المغير اما بالنص كقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما او بالاجماع كبقاء احكام
الشرع ولا خلاف انه حجة في الدفع والخلاف فيما اذا لم يكن دليل على البقاء سوى سابقة

الوجود انه هل يصلح لاثبات الحكم ام لا ولا اشكل بالوضوء والبيع والنكاح فانها يوجب حكما
ممتدا الى زمان ظهور المناقض بالاجماع فيكون البقاء بالدليل وكلامنا فيما لا دليل
على البقاء كحيوة المفقود استدل الحنفية بان بقاء الشي غير وجوده ولا لازم له لان البقاء
عبارة عن استمرار الوجود في الزمان الثاني بعد الحدوث وربما يكون الشي موجبا لحدوث
شي دون استمراره فما دل على حدوث الحكم لا يدل على بقائه وهذا ظاهر كذا في التنقيح وذكر
في التلويح ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى
الظهور والضرورة في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه قلت
حاصل كلام الحنفية انه يجب الاستصحاب منفية بالاصل وانما يكون حجة ان لو دل عليه دليل
وهو ممنوع فهم ما نقول للدلالة القطعية والظنية فقوله ممنوع غير موجه وايضا لا نزاع ان
الدلالة منحصرة في الثلاث المشهورة ولم يدع الخصم بداهة نقيضه فدعوى ظهور ان لا دلالة
الا باحدها غير مستبعد ثم قال وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان تحقق
الوجود مع عدم ظن المانع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء قلت هم لا يقولون
افادة الظن فكيف يلزم عليهم الحكم الكاذب عندهم بل كيف يدعون ان حيوة المفقود
بعد غيبته خمسين سنة مظنونة وان ادعيتم ظهور هذا الظن صدق الان عليكم ما قلتم
ان دعوى الظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه
لنا على ان الاستصحاب حجة ان ما ثبت في الزمان الاول ولم يظهر زواله ظن بقاؤه
لوجوه حجة الاول ما قال ولولا ذلك اي ظن البقاء لما تقررت المعجزة المثبتة للنبوة لتوقفها
على استمرار العادة بمعنى ان انشقاق القمر وتكلم الغزالة وامثالهما انما كانت معجزة خارقة
للعادة لظن بقاء القمر وعدم الغزالة على ما كان حتى اذا احدث خلاف ما كان مظنونا صار
عجيبا خارقا للعادة فعلم ان ظن بقاء ما كان ثابتا قلت لا نسلم ان تقرر المعجزة متوقف
على استمرار العادة فقد حتى لو ادعى هبوب الريح في وقت سكونه او سكونه في وقت هبوبه يقرب

(في ما لا دليل)
(بخرماته)
(التملك)
(عن)

العادة بل على وفق ... الدعوى وان لم يكن ...

المجوّزة على أنه لا يلزم من ظن بقاء ما لم يرتفع بقاؤه منذ خلق الله العالم كحجر الغراب ظن بقاء
ما يرتفع بقاؤه مثله كل يوم عشرة آلاف رفعه لكونه المفقود والباقي. قال ولم يجب عطف
على لما يقرب يعني لولا الظن بقاء الثابت لم تثبت الأحكام الشرعية الثابتة في عهده عليه السلام
لأن ثبوتها موقوف على الظن باستمرارها ولولا هذا الظن لم تثبت الأحكام لجواز النسخ
قلت هذا من صور القطع بانعدام المغيّر فإنه لا نسخ بعد الرسول إجماعاً ولو نسخ في عهده
عليه السلام لبلّغ البتّة لأنه معصوم عن كتمان الوحي فلم يكن من المتنازع الثالث. قال ولكان
الشك في الطلاق كالشك في النكاح يعني إذا شك أنه هل نكحها أم لا فإنه لا يحل له وطؤها
وإذا شك في الطلاق يحل وليس ذلك إلا الظن بقاء ما كان على ما كان قلت قد مرّ هذا
انصاف العقود يثبت حكماً ممتداً إلى ظهور المنافي بالإجماع الرابع. قال ولأن الباقي
عطف من حيث المعنى على قوله ولولا ذلك كأنه قال لأنه لولا ذلك لكان كذا ولأن الباقي
كذا يعني أن ظن البقاء راجح على ظن الفناء لأن الباقي إما وجد بعد علته التامة وشيئاً يستغني
عن شيء أو هل يكفيه دوامها أي دوام علته دون الحادث فإنه لا يستغني عن سبب جديد
وشرط جديد فيكون الحادث موقوفاً على مقدمات أكثر فيكون مرجوحاً فكان الباقي راجحاً
فيكون مظنوناً قلت كما أن الحادث لا يستغني عن علة الوجود فكذلك الباقي لا يستغني
عن علة البقاء ولا نسلم أنه يكفي في دوامه دوام علة الوجود لجواز أن يدوم علة وجود زيد
ولا يدوم زيد سلّمنا لكن لا نسلم أن دوام العلة ليس بجديد لأن الدوام لا يكون إلا بتجدد
الأزمنة وبالبعض المتجدد فهو متجدد على أنه يمكن المعارضة على إطلاقه بأن الباقي مرجوح لتوقفه
على مقدمات أكثر لأن الحادث موقوف على العلة فقط والباقي على العلة ودوامها والحاكم
ما قال وتعلق عدمه عطف على ما يستغني يعني أن الباقي راجح لأن عدم الباقي أقل من
الحادث لأن الباقي دخل في الوجود وكل ما دخل في الوجود فهو محصور متناهٍ فكذا عدمه
بخلاف عدم الحادث فإنه غير محصور لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له من الأعدام وإذا

وإذا كان عدم الحادث أكثر كان راجحاً على عدم الباقي فيكون وجود الباقي راجحاً
على وجود الحادث بحكم عكس النقيض قلت بل الباقي أقل من الحادث لأن كل ما هو باقٍ
فهو حادث إلا الله تعالى وصفاته وليس كل ما هو حادث باقياً كجميع آنات الزمان من الأزل
إلى الأبد وجميع الأعراض وكثير من الأجسام فبطل ما ذكر. م الثالث من الأدلة المقبولة
الاستقراء المظنون وهو إثبات حكم كلي لثبوته في بعض جزئياته وأما الاستقراء
المقطوع وهو إثبات حكم كلي لثبوته في جميع جزئياته فدليل يقيني اتفاقاً مثاله أي مثال
المظنون قول الشافعي الوتر ليس بواجب لأنه يؤدى على الراحلة وما يؤدى على الراحلة
لا يكون واجباً بالاستقراء فلا يكون الوتر واجباً لاستقراء الواجبات. السيد للحنفية
أن يقولوا لا نسلم أن ليس في الشرع واجب لا يجوز أداؤه على الراحلة وما استقريتم
فهو فرض لا واجب وبينهما فرق. قلت الحنفية يعلمون أن مراد الشافعية من الواجب
هنا الفرض المترادف بينهما عندهم ولا نزاع في اللفظ فلا يقولون أمثال هذا بل لهم أن
يقولوا لا نسلم أن الوتر يؤدى على الراحلة وهو أي الاستقراء على هذا الوجه يفيد الظن
لأن اشتراك بعض الجزئيات في أمر يوجب الظن باشتراك تمام الجزئيات فيه والعمل به
أي بالظن واجب لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر والعمل من الظاهر. الرابع
من الأدلة المقبولة الأخذ بالأقل أخذ الشافعي رحمه الله بالأقل فيما قيل من الأقوال إذا لم يجد
دليلاً سواه كما قال الشافعي رحمه الله دية الكتابي الثلث أي ثلث دية المسلم وقد اختلف
فقد قيل ديته ثلث دية المسلم وهو قول الشافعي وقد قيل ديته النصف من دية المسلم
وهو قول مالك رحمه الله وقد قيل الكل أي كل دية المسلم وهو قول أبي حنيفة رحمه الله
فالشافعي رحمه الله أخذ الأقل وهو الثلث بناء على الإجماع على هذا الأقل والبراءة
الأصلية فإنها تنفي النصف والكل فثبت الثلث لأنه متيقن وإنما قال إذا لم يجد
دليلاً لأنه لو وجد عنده دليل من الكتاب والسنة لأخذ بهذا الدليل كما ثبت عنده

أبي حنيفة رحمه الله عليه دية كل ذي عهد في عهده ألف دينار وكانت عند مالك قوله عليه السلام
عقل الكافر نصف عقل المسلم ولما تعارض الخبران جعلهما متساقطين وأخذنا بالأقل
حيث لا دليل عليه وفي الهداية أن ما رويناه أشهر مما رواه مالك فلم يكن مما لا دليل فيه
عند الحنفية فإن قيل يجب الأكثر يعني ينبغي أن يجب الأكثر بناء على قيل في وجوب الدية لتيقن
الخلاص عما في الذمة من الدية قلنا إن الأكثر إنما يجب حيث تيقن الشغل
أي شغل الذمة والزائد على القليل لم يتيقن شغله الذمة به لا يجب الخامس
من الأدلة المقبولة المناسب المرسل وهو ما يعلم اعتبار الشارع جنسه أو نوعه
في جنس الحكم أو نوعه وما سبق أنه لا يفيد العلية فإنما كان عند عدم شروط الثلاثة
مقبول بهذا أنه من الأدلة المقبولة إن كانت المناسبة ضرورية بأن يكون من باب حفظ
الدين أو النفس أو العقل أو النسب أو المال وكانت أيضا قطعية كلية كتترس
الكفار الصائلين بأسارى المسلمين وقطعنا بأنا لو لم نرم الترس استولوا على
قلعة المسلمين وقتلوهم وقتلوا الترس أيضا ولو رمينا الترس يتخلص المسلمون فإذا
وجدت هذه الشرائط اعتبر المناسب المرسل اتفاقا إلا أنه عند الحنفية من قبيل الاستحسان
بطريق الضرورة كما سبق وإلا وإن لم يوجد هذه الشرائط فلا يكون مقبولا كما إذا لم يكن
ضرورية بأن حصرنا قلعتهم وتترسوا بمسلم إذ حفظ دينهم لم يتوقف على أخذ تلك القلعة
أو لم يكن قطعية بأن لم يقطع تسلط الكفار لو لم نرم الترس أو لم يكن كلية كما لو أشرفت
سفينة على الغرق لم تطرح البعض لأن نجاة الباقين ليست مصلحة كلية خلافا لفقهاء
كافة المسلمين وأما مالك فقد اعتبره مطلقا سواء اشتملت على هذه القيود أو لا لأن
اعتبار جنس المصالح في مواضع أخر من الشارع يوجب ظن اعتباره أي اعتبار المناسب
المرسل ولأن الصحابة رضي الله عنهم قنعوا في قياساتهم بمعرفة المصالح من غير اعتبار هذه
الشرائط السادس من الأدلة عند جمع فقد الدليل بعد التفحص البليغ عنه فإنه دليل

حاصرنا

عدم الحكم لأنه يغلب ظن عدمه أي عدم الدليل وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع
تكليف الغافل فإنه لو وجب حكم من غير ظهور دليل يلزم تكليف الغافل وعند الحنفية
عدم الحكم عند عدم الدليل عدم أصلي لا مدلول عدم الدليل قلنا ولأنا لا نسلم
أن عدم العلم بالدليل يغلب ظن عدم الدليل فإن الإنسان خلق جهولا قال فخر الإسلام
ومن ادعى أنه يعرف كل شيء ينسب إلى السفه والتعنت فالاحتجاج بلا دليل باطل الباب
الثاني في الأدلة المردودة وهي عند المحققين ثلاثة الأول الاستحسان وإنما قال به أبو حنيفة
وأصحابه رحمهم الله قال في التوضيح بعض الناس تحيروا في تعريف الاستحسان والصحيح
أنه دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام وهو حجة عندنا
لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعا وقد أنكر بعض الناس الاستحسان جهلا منهم
فإن أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وإن أنكروا من حيث المعنى
فباطل أيضا لأنا نعني به دليلا من الأدلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس
الجلي ويعمل به إذا كان أقوى من القياس الجلي لأنه إما بالأثر كالسلم والإجارة
وإما بالإجماع كالاستصناع وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار أو بالقياس
الخفي كسؤر سباع الطير فإنه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا
أي قياسا على ما أدخل فيه عظم طاهر فإنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر وأشار المص
إلى تعريف الناسخ بقوله قيل فسر بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه أي
عن بيانه عبارته أي عبارة المجتهد ورد هذا التفسير بأنه لا بد من ظهوره أي ظهور
ذلك الدليل ليتميز صحيحه من فاسده والكرخي فسر الاستحسان بأنه قطع المسألة عن نظائرها
لما أي لدليل هو أقوى من دليل النظائر كتخصيص أبي حنيفة رحمه الله قول القائل مالي صدقة
بالزكاة فإن الدليل العام لوجوب النذر اقتضى أن يكون جميع أمواله صدقة كما لو نذر
بتصدق ماله أو إجارته أو غير ذلك لكن قطعنا هذا النذر بالصدقة عن نظائرها أي مسائل

المكروه

البدن بالسبع ونحوه لدليل اقوى اي لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان المراد بالمال في
الآية الزكوة اجماعا فكذا في قول النادر والخامس ذكر الصدقة مع المال في الصورتين السيد
لكن قطع غير الزكوة عن سائر الاحوال والجاري قطع الزكوة عن غير الزكوة قلت هذا
مع ما فيه من الخبط ليس قطع المسئلة عن نظائرها بل قطع بعض المال عن البعض ورد هذا التفسير
بقوله فالتخصيص عن العام على هذا التفسير استحسان لانه كذلك اصطلاحا وليس ابو حنيفة رحمه الله
منفردا بتخصيص العام وهو مشهور بالاستحسان فلا يصح هذا التفسير وابو الحسين البصري
فسره بانه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لاقوى اي لدليل اقوى
يكون كالطارئ على الاول فخرج بقولنا غير شامل شمول الالفاظ التخصيص عن العام لكونه
لفظا شاملا وخرج بقولنا يكون كالطارئ اقوى القياسين كما وقع بين الاصلين واحد
اقوى فانه لا يسمى استحسانا اذا لم يكن الاقوى كالطارئ كسور سباع الطير الواقع بين
سباع البهائم والماء الملتقى فيه العظم الطاهر فاما اذا كان احدهما كالطارئ فهو الاستحسان
كحل التفاضل في العنب عند الشافعي قياسا على العرايا في التمر فان حل التفاضل
في العرايا كالطارئ على حرمته في التمر فان الحرمة في العرايا كالطارئ بعده قلت شرط
الطرد غير معتبر في الاستحسان عند الحنفية كما ذكرنا ان سور سباع الطير من الاستحسان
عندهم فالتعريف غير جامع عندهم واعترض المص على هذا التفسير فقال ويكون حاصله
تخصيص العلة لان العلم اقتضى الحرمة في جميع الصور وتخلفت في العرايا للاحتياج
وتخصيص العلة ليس مما انفرد به ابو حنيفة رحمه الله فلا يصح هذا التفسير ايضا
السيد فيكون النزاع في الاستحسان بمعنى المنقدح الذي لا يعبر عنه فبطل قول ابن
الحاجب انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قلت القائل بالاستحسان منهم
ابو حنيفة رحمه الله واحمد وتمسك انه عنده دليل يقابل القياس الظاهر ولا خلاف لاحد
في حجيته فعلمت انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه عندهم مراده منه فان ما ذكروه من

الاموال

لا عبرة بالاستحسان

المنقدح الذي لا يعبر عنه ليس باستحسان عند القائل به الثاني من الادلة المردودة
عند الشافعي قول الصحابي رحمهم الله وهو حجة اجماعا فيما شاع منهم فسكتوا مسلمين عند
القائلين بالاجماع السكوتي وليس بحجة اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما
فعند قيل قول الصحابي رحمهم الله حجة سواء خالف القياس او وافقه وهو قول ابي سعيد
البردعي لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي لمشاهدتهم احوال التنزيل وقيل
حجة ان خالف القياس وهو قول الكرخي وعامة الحنفية كقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر
بعشرة دراهم وانس في اقل الحيض ثلاثة ايام قال في المغني وقد اختلف عمل
اصحابنا فيما يدرك بالقياس فان ابن عمر رضي الله عنهما شرط اعلام قدر راس مال السلم
وقد خالفه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وعلي رضي الله عنه ضمن الاجير المشترك وخالفه
ابو حنيفة رحمه الله قال في الكشف فيعلم بهذا واختلف عمل اصحابنا انه لم يستقر مذهبهم في
هذه المسئلة قلت ويمكن ان يقال استقر مذهبهم على انه لا يجب تقليدهم فيما يدرك
بالقياس الا انه وافق قياسهم قول الصحابي رحمهم الله واتفقوا في حكم المسئلة وان خالف
خالفوهم فلذلك اختلف عمل اصحابنا مع استقرار مذهبهم وقال الشافعي رضي الله عنه
في قوله القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف ثم رجع عن حجية الاجماع السكوتي لا
وقال في الجديد لا يقلد العالم صحابيا كان او لا وهو مختار المص حيث قال لنا على انه ليس بحجة
وجوه ثلاثة الاول قوله تعالى فاعتبروا فانه يمنع التقليد لانه يوجب الاعتبار على الكل قلت
الآية حجة على البردعي لا على الكرخي وسائر الحنفية لان خلافهم فيما يدرك بالقياس على ان للبردعي
ان يقول الآية مخصوصة بما اذا لم يكن ثمة كتاب او سنة وقول الصحابي ملحق بالسنة [illegible]
خالف تمسكاتهم كان بالسنة وهو يفيد الظن المتبع والثاني اجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم
بعضا ولو كان حجة لما خالفوا [illegible] قال ابن الحاجب الاجماع على ان مذهب الصحابي

سماع

اصابتهم

اعلم ان حكاية ... لا تدل على ... غلط لم ينتبه له احد من الشراح وسببه اشتباه مسئلة بمسئلة قد بينه المحشي

ليس بحجة على صحابي آخر اما الخلاف في انه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين اولا فعلى هذا الا
هذا الاجماع نفعا السند هذا لا يضرنا لان مذهب الصحابي ان لم يكن واجب الاتباع جاز
مخالفته وان كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم جاز لغيرهم ايضا
مخالفة كل واحد منهم وهو المطلوب قلت نختار ان مذهبهم لم يكن واجب الاتباع بالنسبة
اليهم وواجب الاتباع بالنسبة الى غيرهم وهذا مذهبهم ايضا فلا يلزم جواز مخالفة غيرهم
اياهم بالقياس عليهم الا بعد اثبات المساواة بينهم وبين غيرهم والثالث قياس الفروع على
الاصول كالاعتقاديات فانه لا يجوز تقليد الصحابي فيها فكذا في الفروع والجامع امكان الاجتهاد
بنفسه بالاستدلال قلت امكان الاجتهاد انما يكون فيما يدرك بالرأي ثم هذا على الكرخي
وسائر الجمعية واحتج من طرف البردعي وقيل ان قوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم يقتضي ان يكون قولهم حجة قلت المراد بهم المخاطبين في قوله اهتديتم
عوام الصحابة لان النبي عليه الصلوة والسلام شافههم فلا يطرد في حق علمائهم قلت التخصيص
بالعوام خلاف الاصل على ان مشافهة الشارع بالتشريع لا تخصص الحكم بالمخاطب اذ لا اعتبار
لخصوص السبب فالصحيح ما قالت الحنفية ان الاقتداء فيما خالف القياس بالتقليد وفيما وافقه
بان يجتهد كما اجتهد وانه اقتداء ايضا واحتج من طرف الحنفية وقيل بان الصحابي اذا خالف
القياس بعد ما عرف ان القياس واجب فقد علم انه اتبع الخبر والا فقد ترك الواجب
ولا نظن من مثله ذلك فيكون قول المخالف كاشفا عن الخبر الذي هو حجة فيكون حجة قلنا
ربما خالف القياس لانه ظنه دليلا اي لشيء ظنه دليلا ولم يكن دليلا فلا يكون حجة قال في الكشف
وهذا المحمل فاسد لان ذلك يؤدي الى نسبة الخطأ اليهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا
على مسامحتهم وغفلتهم في رواية المسائل والمغفل لا تقبل روايته مع المعرفة بتفويض الحكم
الى رأي النبي عليه الصلوة والسلام او العالم غير النبي بان قال له الشارع احكم بما شئت
لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة فلو فوض الحكم الى رأيه فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير

مصلحة

مصلحة بحكمه فلا يكون حكما بتحكمه شرعا قلت هذا الاصل وهو ان الحكم يتبع المصلحة ممنوع وان سلم
فلم لا يجوز ان يكون اختياره امارة المصلحة وكان شرعا عنهما بانه لا يختار الا ما فيه مصلحة وجزم بوقوعه
موسى بن عمران لوجوه الاول قوله عليه الصلوة والسلام بعد ما انشدت ابنة النضر بن
الحارث مدحا لرسول الله عليه الصلوة والسلام بعد ما قتل الرسول اباها النضر فقال
الرسول عليه الصلوة والسلام لو سمعت شعرها لما قتلت اباها وهذا دل على ان الحكم كان
مفوضا الى رأيه عليه الصلوة والسلام اذ لو كان قتله بامر الله تعالى لقتله ولو سمعها والثاني
سؤال الاقرع بن حابس في الحج حين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايها الناس كتب
عليكم الحج فقال الاقرع أكل عام فقال والذي نفسي بيده لو قلت ذلك لوجب ولو وجب
ما قمتم بها وهذا دل على ان ايجاب الحج كان بمشيته ونحوه كقوله عليه الصلوة والسلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها قلت لعلها اي تلك الصور الدالة على
التفويض ثبتت بنصوص محتملة للاستثناء فان قيل له اقتل النضر ان لم تنشد ابنته
ابياتا واوجب الحج الا مرة اما كل عام وحرم زيارة القبور الى وقت كذا فيكون بمنع
الاحكام بالنص لا بمجرد المشية وتوقف الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة حيث لم يصح
له دليل قلت ولم يذكر المسئلة في كتب الحنفية المشهورة ولعلها انما لم يذكر لان المتنازع
ان كان بصفة شرعه عليه الصلوة والسلام من غير الاسانيد الربانية فقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ينفيه ذلك وان كان مع الاسانيد او التخيير فهو عين الحمل بحكم الله تعالى
وامتثال امر الاحتياط وليس بمجرد مشيته فلا يتصور محل النزاع المقالة
السادس في التعادل والتراجيح وفيه ابواب اربعة الباب الاول في تعادل الامارتين
اي الدليلين الظنيين وانما ذكر الامارتين لان امتناع التعارض بين القطعيين لا خلاف فيه
ان التعادل بين الامارتين في نفس المجتهد جائز واما في نفس الامر اي الواقع فقد منعه
الكرخي وجوزه قوم ورجح ابي بعد ما جوزه فالتخيير هو حكمه عند القاضي ابي بكر من الاشاعرة والجبائي

الجبائي وابنه ابي هاشم من المعتزلة والتساقط عند بعض الفقهاء فيعمل بالبراءة الاصلية
وفي المغني للخبازية حكم التعارض بين الآيتين المصير الى السنة كان الحادثة ليست في
الكتاب وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة وعند تعذر المصير اليه
يجب تقرير الاصول فان وقع التعارض بين اقوال الصحابة او القياسين لم يسقطا
بالتعارض لانه لا يوجب العمل بلا دليل فكان العمل باحدهما بشهادة قلبه اولى ومع
التخيير المذكور في هذا الكتاب ان يعمل بايهما شاء اما الحاكم فعليه ان يعين احدهما
فانه نصب لقطع الخصومات فلو حكم القاضي باحدهما اي باحدى الامارتين المتعادلتين
بحكم التخيير مرة في حادثة ثم الحكم بالاخرى مرة اخرى في مثل تلك الحادثة لم يشرع الاخرى
لقوله عليه الصلاة والسلام لابي بكر رضي الله عنه لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين
وايضا فالحكم باحدهما بالنسبة لبعضها ايضا بتغير الاجتهاد لانه يؤدي الى نقض النقض
ويتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم لكن له الحكم بخلافه في حادثة اخرى عند تغير الاجتهاد
كما لا اقوال الجديد للشافعي رحمه الله مسئلة اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد اي
في مجلس واحد او كتاب واحد فان كان مع احد القولين ما يدل على انه راجح عنده
والاقرب لك يدل على تقويته في تلك المسئلة فان لم يظهر له وجه رجحان ويحتمل ان يكونا احتمالين
اي وحكم المسئلة يحتمل ان يكون هذا ويحتمل ان يكون هذا فيمكن ان يتخذ كل منهما مذهبا او
مذهبين اي ويحتمل ان يكونا مذهبين لبعض الناس واما هو ناقل لمذهبيهما وان نقل عنه
قولان في مجلسين من المجتهد وعلم المتأخر فهو مذهبه المرجوع اليه والا اي وان لم يعلم المتأخر
منهما حكي عنه القولان ولم يحكم عليه بالرجوع الى احدهما واقوال الشافعي رحمه الله كذلك
فما علم بآخره يكون مذهبه ولا يحكى عنه قولان حينئذ وهي اي اقوال المختلفة لا تدل على نقصانه
بل تدل على علو شانه في العلم حيث علم انه كان مشتغلا طول عمره بالعلم حيث وضح له
في كل وقت علم والدين حيث لم يمنعه الحياء عن الرجوع الى ـــــ التالي

اما الحاكم

لكونها حجة او لقوله عليه الصلاة والسلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه
في رحم اختين وبقواعد الحنفية من قبيل المصير الى السنة عند تعارض الآيتين وعند
الشافعية من قبيل الترجيح لكثرة الادلة فانه يجوز عندهم كما قال مسئلة قد يرجح الحكم بكثرة
الادلة خلافا للاكثر الحنفية لان اقل مراتب الدليل افادته الظن بالمدلول فاذا دل دليلان
على مدلول حصل ظنان به لاستحالة حصول ظن واحد من دليلين والا يلزم توارد المؤثرين
على اثر واحد واذا دل دليل واحد على مدلول حصل ظن واحد ولا شك ان الظنين
اقوى من ظن واحد والعمل بالاقوى اولى قلنا ـــ اذا حصل من الدليل تصديق
بالحكم راجح جانب وجوده وهو المعني بالظن فان حصل من الدليل الثاني تصديق راجح ثانيا
فهو حصول الحاصل وان حصل غير التصديق الراجح فذلك ليس بظن فعلم انه لم يحصل من الدليل
الثاني ظن وهذا كما اذا اخبر واحد بان زيدا قائم بعد ما اخبر آخر قال علماء المعاني انه لا يحصل
من الثاني فائدة الخبر وان سلم ان بالثاني يحصل زيادة طمأنينة فذلك لا يسمى ظنا آخر بل
الظن هو مجموع الزائد والمزيد عليه وفي التوضيح يرجح بكثرة الادلة عند البعض لا عند ابي حنيفة وابي
يوسف رحمهما الله لان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا
القياس على الشاهد فانه لا يرجح بكثرة الشهود والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام
على ابن عم ليس كذلك في التعصيب حتى لا يستحق جميع المال ولو كان الترجيح بكثرة الادلة ثابتا
كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف فان قيل بكثرة الادلة لو افادت الرجحان
لم يقدم خبر الواحد على الاقيسة الكثيرة عند التعارض لكنه يقدم الخبر على الاقيسة الكثيرة اجماعا فدل
ان الرجحان لا يحصل بكثرة الادلة قلنا ان الاقيسة الكثيرة ان اتحد اصلها وفي بعض النسخ او علتها
وفسر السيد اتحاد الاصل بان علل الحكم فيها بعلة متحدة فترجع تلك القياسات في الحقيقة وح يكون
تقديم خبر الواحد عليها تقديما لدليل واحد على دليل واحد والا اي وان لم يتحد الاصل ولا العلة في تلك
الاقيسة متحدة فلا نسلم تقديم الخبر عليها واما ما ذكرتم من الاجماع عليه فممنوع قلت لا نم انه اذا اتحد الاصل

والعلة تكون الاقيسة متحدة لان اختلاف الاركان يوجب اختلاف الماهيات ثم تغير اتحاد
الاصل باتحاد العلة كما قال السيد بعد النافي الثالث في ترجيح الاخبار بعضها
على البعض وهو على وجوه سبعة الاول الترجيح بحال الراوي وهو عشرون حالا فرجح الخبر
بكثرة الرواة على الخبر الذي رواته اقل منها لان الظن الحاصل من قول الاكثر اقوى وبقلة الوسائط
لانها توجب قلة احتمال الكذب والغلط وبفقه الراوي لان الفقيه يميز بين مقدماته ويسبب ورود
نزول الشبهة وعلمه بالعربية لانه يتحفظ عن مواقع الغلط وافضليته في علم العربية والفقاهة لانه
اقدر على التحفظ وحسن اعتقاده فان الثقة بقوله اكثر منها بقول المشتبه والمبتدع وكونه صاحب
الواقعة فانه اعرف بها وجليس المحدثين لانه اعلم بطرق الرواة وكيفية امر الحديث ومختبرا
عدالته فان الوثوق لمن عُرف عدالته بالاختبار اكثر منه بالسماع فليس الخبر كالمعاينة ويعد لا
بالعمل على روايته فان من عرف عدالته بسبب عمل الامام بحديثه يكون الوثوق عليه اكثر وبكثرة
المزكين فانه اوثق من يقول منه مزكيا وبحثهم فان من عرف عدالته بتزكية من كان اكثر بحثا عن
احوال الرواة يكون اعدل وعلمهم اي ترجح بكثرة علم المزكين وحفظه اي ترجح الخبر الذي راويه يروي
عن الحفظ على الخبر الذي راويه يروي عن الكتابة لان الحفظ ابعد عن الشبهة كذا قال السيد
قلت الابعدية في خبر الممتنع فالصواب ما قال الجاري المراد من الحافظ ان لا يكون
ناسيا لما ضبط فرجح خبر من لا ينسى على رواية من ينساه وزيادة ضبطه ولو لالفاظه
عليه الصلوة والسلام فمن كان اضبط لما سمع يكون روايته ارجح وكذا من كان اضبط لالفاظه
عليه الصلوة والسلام وان لم يكن فقيها (?) ودوام عقله فان خبره راجح على خبر من اختلط عقله
احيانا وشهرته فرجح الخبر الذي راويه من المشاهير على خبر الخامل الذكر لان شهرته يدل على
علو قدره وذلك يمنعه عن الكذب وشهرة نسبه فانه اعلم قدرا من المجهول النسب وعدم
التباس اسمه باسم غيره من الضعفة من الرواة لعدم تطرق الاحتمال فيه وتأخر اسلامه فان
خبره راجح على خبر متقدم الاسلام لان ذلك يوهم كون الاول منسوخا وفي مختصر المنتهى

ان رواية متقدم الاسلام ارجح لعلو مرتبته كونه باخر اسلامه عطفا على التباس اسمه لا على
عدم الالتباس الوجه الثاني من الوجوه السبعة الترجيح بوقت الرواية عن الشيخ فرجح الخبر
المتحمل وقت البلوغ على المتحمل وقت الصبي لان البالغ يحتاط في الحديث اوفيه
ايضا اي رجح المتحمل في البلوغ فقط على المتحمل في البلوغ وفي الصبي ايضا السيد لعل
المراد منه انه اذا تحمل في الصبي فربما تساهل ثم اذا تحمله مرة اخرى في البلوغ فربما يعتمد على
تحمله في الصبي فلا يضبطه كما يجب قلت الظاهر ان تكرار التحمل في البلوغ انما يكون في العادة
لتصحيح ما فاته في زمان الغفلة فلا يكون سبب المرجوحية ولو قرئ المتحمل بكسر الميم يعني ان خبر المتحمل
جميع احاديثه في البلوغ راجح على خبر من تحمل بعضها في البلوغ وبعضها في الصبي لكان
له وجه لجواز ان يكون هذا مما تحمله في الصبي الثالث من الوجوه السبعة الترجيح بكيفية الرواية
فرجح المتفق على رفعه الى النبي عليه الصلوة والسلام على ما اختلف في انه مرفوع او موقوف
على الراوي ورجح المحكي بسبب نزوله على غيره لانه يدل على الاهتمام بمعرفته ورجح المحكي
بلفظه عليه الصلوة والسلام على المحكي بمعناه للاتفاق على قبول الاول والاختلاف في الثاني
ورجح ما لم ينكره راوي الاصل على ما انكره للاتفاق والاختلاف في الثاني ايضا وفي المغني
للحنفية ان الراوي لو انكر الرواية اصلا لم تسقط حجة كانكار شهود الاصل قيل هذا قول ابي
يوسف رحمه الله وعند محمد رحمه الله لا تسقط الرابع من الوجوه السبعة الترجيح بوقت ورود
فرجح المدنيات على المكيات لان اكثر المكيات كان قبل الهجرة حتى الى احتمال كونه منسوخا
اقرب والمشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم اذ هو كان في اخر امره والمتضمن
للتخفيف لانه عليه الصلوة والسلام كان يغلظ في اول الامر رفعا للعادات الجاهلية والمطلق
عن الوقت راجح على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لاحتمال التأخر في المطلق دون المقدم
والمؤرخ بتاريخ مضيق بان اخر في اخر حياته عليه الصلوة والسلام لظهور تأخر المضيق
والمتحمل بفتح الميم في الاسلام على المتحمل في الكفر لان المسلم اشد اهتماما بالكافر الحاضر (?)

من الوجوه السبعة الترجيح باللفظ فيرجح الفصيح على غير الفصيح للاتفاق في قبول الاول دون الثاني
لكن لا يرجح الافصح على الفصيح اذ لا تكاد استواء كلامه في الفصاحة والخاص راجح على العام
لما مر وفيه خلاف الحنفية وغير المخصص من العام على العام المخصص لان الاول حقيقة والثاني
مجاز والحقيقة على المجاز لان الاصل هو الحقيقة والاشبه بها اي المجاز الاشبه بالحقيقة
راجح على المجاز الغير الاشبه بها لانه الاقرب الى الاصل الاشبه مثاله قوله عليه الصلوة والسلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فالحقيقة نفي حقيقة الصلوة وح يكون حمله على عدم الصحة راجحا على حمله
على عدم الفضيلة لان نفي الصحة اشبه بالحقيقة من نفي الفضيلة قلت التمثيل غير صحيح اما اولا
فلان الكلام في الحديثين وهذا حديث واحد واما ثانيا فلان الصلوة حقيقة شرعية فان لم يصح
شرعا انتفت حقيقتها فلا يصح قوله لان نفي الصحة اشبه بالحقيقة لان نفي الصحة هو عين نفي الحقيقة
لا انه اشبه به ولو قال وهذا كما في قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الخ كما قال الحنفي لكان
اوجه والشرعية ثم العرفية على اللغوية يعني يقدم ما دل دلالة شرعية لان الظاهر من صاحب الشرع
ان يخاطب بالكلام الشرعي ثم تقدم العرفي لانه صار اشهر من اللغوي والمستغني عن الاضمار
على المحتاج اليه لان الاصل عدم الاضمار والدال على الحكم المراد من وجهين بان يدل على المراد
صريحا وضمنا راجح على الدال عليه من وجه لان الاول آكد واقوى وغير وسط راجح على ما دل
على الحكم بواسطة مقدمة مستقر عرسه (?) لقلة احتمال الخطاء فيه والمومي الى علة الحكم على غيره لتقوى الاول
للاستناد فيه الى العلة والمذكور معه معارضه راجح على غيره لان ذكر المعارض يدل على تقريره
كقوله عليه الصلوة والسلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها والمقرون بالتهديد
على غيره لانه يدل على تاكيد الحكم كقوله عليه الصلوة والسلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم
السادس من الوجوه السبعة الترجيح بالحكم فيرجح الخبر المبقي لحكم الاصل يعني البراءة الاصلية
على الخبر الناقل عن البراءة الاصلية لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يفد لان البراءة الاصلية
معلومة فلو جعل المبقي مقدما يلزم التكرار وهو لا يفيد قلت بل لو لم يتاخر الناقل عن

صار

يوم م
فقط صح

المبقي

المبقي يلزم تغيران يعني من البراءة الى الشغل ثم منه الى البراءة والتغيير خلاف الاصل
فجعل الاول متاخرا اولى وهذا اشير في كتب الحنفية والمحرم راجح على المبيح لقوله عليه السلام
ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال ولان الاحتياط في التحفظ عن الوقوع في
الحرام وههنا مظنة ان يتوهم ان المحرم راجح على الموجب لهذا الاحتياط فقال ويعادل
الخبر المحرم الخبر الموجب لان خوف العقاب كما يكون على فعل الحرام يكون على ترك
الواجب فتثبت المعادلة ونفي الطلاق والعتاق من الاخبار راجح على الخبر الثاني
لهما لان الاصل عدم القيد اي قيد النكاح والملك ونافي الحد يرجح على مثبته لانه اي
الحد ضرر وهو مدفوع ولقوله عليه الصلوة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات والخبر
النافي للحد اورث شبهة في ايجاب الحد فيكون الحد مدرؤا بالحديث فيكون نافيه راجحا
قلت هذا تكرار لانه معلوم من ترجيح المبقي الوجه السابع الترجيح بعمل اكثر السلف
وفق مقتضى احد الخبرين لان اصابة الصواب منكم اغلب الباب الرابع في ترجيح الاقيسة
بعضها على البعض وهي بوجوه خمسة الاول بحسب العلة فيرجح القياس الذي علته المظنة
اي الوصف الحقيقي المنضبط على القياس الذي علته الحكمة الغير المنضبطة لان الاول متفق عليه
دون الثاني ثم يرجح الحكمة على قول من يقول بها على الوصف الاضافي لانها الاصل
وانما ترك مقتضاها في المظنة لانضباطها فبقي الحكمة معمولا فيما سواه ثم يرجح الوصف
الاضافي على الوصف العدمي لان الاضافي اقرب الى الوجودي وهو الاصل
في المؤثر ثم يرجح العدمي على الحكم الشرعي لانه اشبه بالصفات الحقيقية من حيث
ان اتصاف الشيء به لا يحتاج الى شرع ثم يرجح الحكم الشرعي على الاوصاف التقديرية
كرقية الولد المغرور الموجبة للغرامة لان الحكم الشرعي من الامور الحقيقية خلاف التقديرية
والبسيط من الاوصاف راجح على المركب منها لان الاول متفق عليه دون الثاني
والوجودي في التعليل به للوجودي من الاحكام راجح على العدمي للعدمي لان العلية والمعلولية

المبيح
الرابع
منهما

من الاوصاف المعلل

وصفان وجوديان فالتعليل على وجه يكونان وجوديين اولى ثم العدمي للعدمي اولى من العدمي للوجودي لوجوبين ومن العكس للمشابهة بين العلة والحكم فالحاصل ان الوجودية والمشابهة كل منهما معتبر في الترجيح وقد حصلا في الوجوديين فيقدم على الكل والمشابهة فقط حصل في العدميين فتأخر عنه وفي المختلفين لم تحصل المشابهة اصلا والوجودية لم تحصل ايضا الا في احدهما فتأخر عنهما الوجه الثاني الترجيح بحسب دليل العلة من النص والايماء وغير ذلك فترجيح القياس الثابت علته وصفه بالنص القاطع لانه لا يحتمل غير العلة ثم الثابت بالنص الظاهر على الثابت بالمناسبة لان العلة المنصوصة راجحة من الظاهر فترجيح ما علل بواسطة اللام ثم ان والباء لان دلالة اللام على العلة اظهر فاما ان والباء فلا ترجيح لاحدهما على الاخر لعدم المرجح ثم الثابت بالمناسبة على الثابت على الدوران لان المناسبة لا تنفك عن الدلالة عليها دون الدوران ثم من الثابت بالمناسبة يرجح بالمناسبة الضرورية الدينية الدنيوية لرجحان امور الدين ثم الدنيوية على الحاجية لرجحان الضرورة عليها ثم التي في حيز الحاجة على التحسينية لرجحان الحاجة ثم التي في حيز الحاجة يرجح ما هو الاقرب اعتبارا في الشرع فالاقرب على الابعد فالابعد بالذي يناسب نوعه نوع الحكم اقرب من المناسب نوعه جنس الحكم وعكسه ومن المناسب جنسه جنس الحكم والمناسب للحكم مناسبة جلية اقرب من المناسب مناسبة خفية الى غير ذلك من الاعتبارات المعتبرة في الشرع ثم الثابت بواسطة الدوران راجح على الثابت بالسبر المظنون فان السبر يحتاج الى مقدمات كثيرة دون الدوران وانما قيد بالمظنون لان المقطوع وهو ما يكون مقدماته قطعية راجح على الدوران ثم من الثابت بالدوران يرجح على دورانه في محل واحد ثم ما هو في محلين لقلة احتمال الخطاء في الاول والدوران في محل ان يحدث الحكم في محل بحدوث صفة فيه وينعدم الحكم في ذلك المحل بزوالها كدوران الحرمة مع الاسكار في العصير وجودا وعدما والدوران في محلين ان يحدث الحكم بحدوث وصف في محل ويزول بانعدام ذلك الوصف

بانعدامه

في محل آخر كدوران وجوب الزكوة مع التبر وجودا في المضروب وعدما في الثياب ثم الثابت بواسطة السبر راجح على الثابت بالشبه لاعتبار الاول فقط دون الثاني ثم الثابت بواسطة الشبه على الثابت بالايماء لان الايماء للتوحيد فقط لا على العلة ثم الثابت بواسطة الايماء على الثابت بالطرد ثم الثابت بواسطة الطرد لانه اضعف الطرق ولهذا لم يقل به الحنفية الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل الحكم اي حكم الاصل المسند دليل حكم الاصل في القياسين ان كان قطعيا امتنع ترجيح احدهما لما مر ان الترجيح لا يجري في القطعيات قلت لا يلزم من قطعية دليل حكم الاصل في القياسين قطعية القياسين لجواز ظنية باقي المقدمات فلا يمتنع بحسب ذلك فترجيح القياس الذي دليل حكم اصله النص من الكتاب والسنة على الذي دليله الاجماع ثم الذي دليله الاجماع لانه فرعه اي فرع النص الظاهري وفيه نظر ونعد تسلم ان الاجماع فرع النص لا يلزم ان يكون النص مطلقا مقدما على الاجماع بل النص الذي هو علة ثبوت جنس الاجماع بجنس النص وعدم ثبوت شيء من النص لشيء من جنس الاجماع يدل على قوة جنس النص وضعف جنس الاجماع فيمكن ترجيح النص عليه الوجه الرابع الترجيح بحسب الحكم فترجيح القياس المبقي للبراءة الاصلية على الناقل عنها والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لهما والنافي للحد على مثبته والموجب والمحرم سيان وقد مر تحقيقهما في ترجيح الاخبار الوجه الخامس الترجيح بحسب موافقة الاصول في العلة او الحكم اما في العلة فترجيح القياس الذي يوافق علة اصله اصولا في الشرع على ما لا يوافقها واما في الحكم فترجيح القياس الذي يوافق حكم اصله الاصول الشرعية على ما خالفها والاطراد في الفروع عطف على موافقة الاصول اي ترجيح القياس الذي يكون العلة فيه مثبتة للحكم في جميع موارد الوجود في الفروع على غيره لان ذلك يقوي الظن الكتاب السابع في الاجتهاد والافتاء وفيه بابان الباب الاول في الاجتهاد وهو في اللغة استفراغ الجهد في امر من الامور ولا يستعمل الا فيما فيه ثقل ومشقة وفي الاصطلاح استفراغ الجهد

فى درك الاحكام الشرعية فقوله استفراغ الجهد كالجنس والباقى كالفصل خرج
الاحكام العقلية والحسية الشيد لكنه بعد متناول للاجتهاد فى الشرعية الاصولية
فاذا اريد اختصاصه بالفروع قيد الاحكام الشرعية بالفرعية قلت لكنه متناول
لاجتهاد المتعلم فى فهم المسئلة عن الاستاد او الكتاب فاذا اريد اختصاصه
بالمحدود قيد استفراغ الفقيه الجهد وفيه اى فى هذا الباب فصلان الفصل
الاول فى المجتهد وفيه مسائل المسئلة الاولى يجوز له عليه الصلوة والسلام ان يجتهد
فى الاحكام الشرعية وحكى به عن الشافعى وابى يوسف لعمومها بوجوه اربعة الاول لعموم
قوله تعالى فاعتبروا فانه يشمل الرسول عليه الصلوة والسلام ايضا الثانى انه اذا غلب
على ظنه عليه الصلوة والسلام كون الحكم معللا بكذا وحصول ذلك الوصف فى صورة
حصل ظن ثبوت الحكم فيه لديه فان طرف الثبوت وجوب العمل بالراجح عطف على قوله لعموم
الثالث ما قال ولانه اشق من العمل بالنص فيكون افضل لقوله عليه الصلوة والسلام
افضل الاعمال احمزها اى اشقها فلا يتركه الرسول عليه الصلوة والسلام والا لكان امته
افضل منه فى هذا العمل والرابع ما قال وادل على الفطانة فيكون نوعا من الفضيلة
فلا يتركه الرسول عليه الصلوة والسلام قلت رب فضيلة يتركها لمانع كما انه
ترك فضيلة تعلم الخط لئلا يقول الطاعن انه نقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد
لئلا يقول الطاعن لو اوحى اليه لما اجتهد ومنع ابو على وابنه ابو هاشم اجتهاده فى
الاحكام الشرعية لانه قول بالرأى والهوى وهو منفى عنه لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
قلنا لا نم ان العمل بالاجتهاد قول بالهوى وانما يكون كذلك لو لم يكن مامورا
بالاجتهاد لكنه مامور به لعموم قوله فاعتبروا قلنا ليس الاجتهاد نطقا بهوى الوجه الثانى
قوله ولانه عليه الصلوة والسلام كان ينتظر الوحى فى الوقائع كالظهار واللعان
فلو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحى فى الوقائع لان الاجتهاد مامور به ح على ما زعم

السند

السند فيه نظر لان الامر لا يقتضى الفور قلنا لم نقل ذلك لفورية الامر بل لحرمة
التاخير فى الجواب بعد السؤال عند امكان الجواب خصوصا فيما اذا قالوا مثلا
هل يحل لنا المساكنة مع المطلقة منها والمرمية فى الزنا فى بقية الليلة وهل يجب لها
النفقة فى هذا اليوم لا يجوز له التاخير كيلا يضيع حقهم فى المساكنة وحقها فى النفقة
قلنا ان العمل بالقياس مشروط بشرطين احدهما الياس عن وجدان النص والثانى
وجدان اصل مناسب وح لا نسلم انه لو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحى لانه عليه السلام
ربما انتظر ليحصل الياس عن النص او لانه لا يجد اصلا يقيس عليه فرعا على جواز اجتهاده
عليه الصلوة والسلام قال قوم يجوز الخطاء فى اجتهاده بشرط ان لا يقر عليه بل ينبه
على خطائه وهذا اشبه بقول الحنفية والجبائى وعند المص ان لا يخطئ اجتهاده والا لوجب
علينا اتباعه اى اتباع الخطاء او اتباع النبى عليه السلام فى الخطاء لان اتباعه واجب
لقوله تعالى فاتبعوه باتباع الخطاء وهو غير جائز وفيه بحث والا لما وجب اتباعه لامتناع وجوب
وجوب متابعته لان وجوب المتابعة انما يكون بعد العلم باجتهاده وجاز ان ينبه
على الخطاء قبل علمهم بالاجتهاد سلمنا لكن لا نم امتناع وجوب اتباع الخطاء اذا نبه
عليه بعد ذلك الاسرى الى قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب
عظيم وقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم ان لم يكن المتابعة واجبة على الصحابة رضى الله عنهم
فيما فعل الرسول عليه الصلوة والسلام فى القضيتين واعترض السند بوجه آخر فقال
ان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وان كان مخطئا فى اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبى عليه السلام
مع كونه مخطئا قلنا تقليد المجتهد فى خطائه ضرورى اذ لا طريق سواه فاما فى
النبى عليه الصلوة والسلام فطريق الوحى باق فلا ضرورة فى اتباع خطائه ولا يلزم من
تجويز امر محظور لضرورة تجويزه بلا ضرورة المسئلة الثانية يجوز للغائبين عن حضرة
الرسول عليه الصلوة والسلام الاجتهاد وفاقا خصوصا عند تعذر الرجوع اليه عليه الصلوة والسلام

وضيق الوقت وللحاضرين يجوز الاجتهاد لا يمتنع امرهم به بان يقول الرسول عليه الصلوة والسلام
لهذا وحي الي ان الحكم مأمورون بالاجتهاد فان قيل الاجتهاد في حضرته عليه الصلوة والسلام
ممتنع عقلا لانه عرضة للخطا وهم قادرون على تحصيل النص الآمن منه فيكون قبيحا
عقلا قلت لا نم انه عرضة للخطا بعد الاذن والامر لانه عليه الصلوة والسلام لم يعلم
ان المخاطب يجد الامارة الدالة على الحكم لا يأمره بالاجتهاد والا يلزم الامر بما هو قبيح فيكون
الامر بالاجتهاد منافيا للخطا قلت وسقط به ما قال السيد جاز ان يكون مأمورا بالعمل
بالظن مع انه لا يجد تلك الامارة ثم اختلفوا في وقوع الاجتهاد بحضرته عليه الصلوة والسلام
فمنعه الجبائيان لانه لو وقع لاشتهر واجيب بان عدم الشهرة لعدم اعتنائها واثبته
قوم فانه عليه الصلوة والسلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم
واجيب بانه احاد والمسئلة علمية وتوقف الآخرون لعدم تمام الدليلين واليه ذهب المص
فقال ولم يثبت وقوعه المسئلة الثالثة لابد اي للمجتهد ان يعرف من الكتاب والسنة
ما يتعلق بالاحكام الشرعية والاجماع وما يتعلق بالاحكام من الكتاب مقدار خمسمائة آية
ولا يشترط حفظها بل معرفة مواقعها حتى يطلب عند الحاجة ومن السنة مضبوطا في الكتب الصحاح
وان كثرت واما الاجماع فلابد ان يعرفه حتى لا يحكم بخلافه ولابد ايضا ان يعرف القياس
وشرائط القياس وانواعه وكيفية النظر في استنتاج المجهولات من المعلومات الجارية
وهو علم المنطق قلت جعل القواعد المدونة المعبر عنها بالمنطق من الواجبات
لاداء واجب الاجتهاد بعيد اذ الفطن قد يستخرج بصايب فكره احكاما دقيقة يعجز
عن فهمها المنطقي بل الظاهر ان اباحنيفة والشافعي واكثر الفقهاء لم يتعلموا المنطق وكانوا
اعداء لاسلاف المنطقية الفلاسفة وكانوا مجتهدين بصفاء القرائح ولم يكونوا محتاجين الى
جمع المدونات المغلوطة وعلم العربية اي اللغة والنحو والصرف ما يتعلق بها اذ الكتاب
والسنة عربي والناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ وحال الرواة من الجرح والتعديل
لان الادلة الشرعية منقولة الينا فلابد من معرفة النقلة واحوالهم وفي المحصول ان البحث
عن احوال الرجال في زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء

بتعديل الائمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري والمسلم وامثالهما ولا حاجة للمجتهد
الى علم الكلام اذ لا تعلق له بالاحكام الفقهية ولا الى علم الفقه لانه نتيجته اي لان الفقه
نتيجة الاجتهاد فيكون بعد الاجتهاد فلو توقف الاجتهاد عليه لزم الدور لا يقال مجتهدات
ابي حنيفة رحمه الله ليست نتيجة اجتهاد الشافعي رحمه الله فليتوقف على مجتهدات ابي حنيفة رحمه الله
لانا نقول لا يجوز للشافعي رحمه الله تقليد ابي حنيفة رحمه الله فمجتهداته بالنسبة اليه بمنزلة
ما لم يجتهد فيه احد ولا حكم فيه لحكم فلو توقف اجتهاده على العلم بحكمه لزم الدور الفصل
الثاني في حكم الاجتهاد بل هو صواب ذاتا ام لا اختلف في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف
في مسئلة اخرى وهي ان لكل صورة من صور الوقايع الاجتهادية حكما معينا عند الله تعالى وعليه
دليل قطعي او ظني فمن قال بان لكل صورة حكما معينا يقول الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب
ومن قال ليس لها حكم معين بل حكم كل حادثة ما ادى اليه اجتهاد المجتهد يقول كل مجتهد
مصيب والحق متعدد وفي المسئلة اربعة مذاهب احدها ان لا حكم لله تعالى قبل الاجتهاد
بل الحكم تابع لظن المجتهد وهو مذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة الثاني ان لله تعالى حكما قبل
الاجتهاد ولكن لا دليل عليه فهو كالدفين يعثر عليه بالاتفاق وهو قول طائفة من الفقهاء
والمتكلمين الثالث ان لله تعالى حكما وعليه دليل قطعي وهو مذهب طائفة اخرى من المتكلمين
وفي تأثيم المخطي منهم خلاف الرابع ما قال والمختار ما صح عن الشافعي رحمه الله وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله يقول
ان في الحادثة حكما معينا وعليه امارة ظنية من وجدها اصاب ومن فقدها اخطأ لكن المكلف
لم يكلف باصابتها لخفائها بل كلف ببذل الجهد في اصابتها فلذلك عذر في الخطاء ولم يأثم بالخطاء
بل استحق الاجر بالتعب وهؤلاء اختلفوا في المخطي فعند البعض هو مخطي بالنظر الى الدليل
والحكم جميعا ومختار الحنفية انه مخطي بالنظر الى الحكم فقط وهو معنى ما نقل عن ابي حنيفة رحمه الله
ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد اي مصيب بالنظر الى الدليل فانه اقامه كما هو الحق
عليه مستجمعا لشرائطه واستدل المص على ما اختاره وهو مذهب الاول بقوله الاجتهاد مسبوق

بالدلالة اى دلالة الدليل على الحكم لانه طلبها اى لان الاجتهاد عبارة عن طلب دلالة الدليل
على الحكم وطلب الشئ متاخر عن ذلك الشئ فالاجتهاد متاخر عن الدلالة المتاخرة عن الحكم
لكونها نسبة بين الدليل والمدلول الذى هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد ثم تمسك بقوله
قوله ان فى الحادثة حكما معينا وح فلو تحقق اجتهادان اى نسبة حقيقة الاجتهاد من
المودى احدهما الى النفى والاخر الى الاثبات لاجتمع النقيضان قلت لا نم قوله المدلول
هو الحكم بل المدلول ما يصير حكما فلا يلزم سبق الحكم على ما صرح فى شرح القاضى العضد ان
مذهبهم هو ان ما ظنه كل مجتهد فهو حكم الله فى حقه وحق مقلده وعلى هذا لا يلزم اجتماع النقيضين
لان التناقض لابد له من اتحاد الاضافة وسلمنا لكن الفاء فى قوله فلو تحقق يشعر بان
اجتماع النقيضين على تقدير تقدم الحكم على الاجتهاد وليس كذلك لان تحقق الاجتهادين
بالنفى والاثبات يستلزم اجتماع النقيضين سواء تقدم الحكم اولا فلا يكون عدم تحقق الاجتهادين
مبنيا على تقدم الحكم الوجه الثانى ما قال ولانه قال عليه الصلوة والسلام من اصاب فله
اجران اجر الاجتهاد واجر الاصابة ومن اخطأ فله اجر واحد فانه يدل على ان فى الواقعة
حكما معينا والا لكان القول بكون احدهما مخطئا والاخر مصيبا ترجيحا بلا مرجح ويدل ايضا
على ان المخطئ لا يأثم لان الاثم لا يكون ماجورا بما اثم به قلت لهم ان يقول كل واحد حق
وقولى احق ومعنى الحديث من اصاب الحق وح لا يكون القول بكون احدهما مخطئا والاخر
مصيبا ترجيحا بلا مرجح وايضا الاثم على نوع من التقصير والاجر على تعب الاجتهاد فلا يكون
ماجورا بما اثم به واحتج للخصم وقيل لو تعين الحكم قبل الحادثة لكان ذلك الحكم هو ما انزل الله تعالى
فيفسق او يكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون لكن المخالف المخطئ ليس بفاسق ولا كافر اجماعا فلا يكون لله تعالى حكم
معين قلنا ان المجتهد لما امر بالحكم بما ظنه وان اخطأ فقد حكم بما انزل الله تعالى اذ من جملة
ما انزل الله تعالى ان يحكم بظنه وان كان خطأ وح لا يفسق ولا يكفر قلت فح ما انزل الله

بالاجتهاد

دل

الاحق

لكل الحادثة فالمخطئ
وهو المخطئ لم يحكم
بما انزل الله تعالى
فيفسق

امران احدهما الحكم المتعين والثانى الحكم بالظن الحاصل فالمخطئ وان حكم بالثانى لكن لم يحكم بالاول
فيكون بالنسبة الى الاول فاسقا كافرا وايضا هذا اعتراف بتعدد الحق اذ كل منهما
ما انزل الله تعالى ويرد على الخصم ايضا ان كل واحد لم يحكم بما ظنه الاخر مع انه ما انزل الله تعالى
لان حكم الله تعالى عنده تابع لظن المجتهد فيكون فاسقا كافرا فالصواب فى الجواب ان يقال
المراد بما انزل الله تعالى الاحكام المنصوصة لا الاجتهادية فلا تمسك لكم فى الاية واحتج لهم ثانيا
بما قيل لو لم تصوب الجميع لما جاز لاحد من الصحابة وغيرهم نصب المخالف لهم فى المذهب للقضاء
والحكومة لان المخالف للحكم المعين مبطل والمبطل لا يجوز نصبه للقضاء اجماعا وقد نصب ابوبكر
رضى الله عنه زيدا اى زيد بن ثابت للقضاء وزيد كان يخالفه فى كثير من المسائل فيكون كل
مجتهد مصيبا ولا يكون الحق قبل الاجتهاد متعينا قلنا لم يجز تولية المبطل والمخطئ ليس بمبطل
لان المبطل من خالف الحق عمدا والمخطئ انما خالفه اجتهادا فرعان قد يستدل بهما على وحدة
الحق لكنهما مجابان عند المحققين الاول لو راى الزوج لفظة كناية ورأت المرأة صريحا بان قال
الزوج الحنفى انت باين لامرأته الشافعية ولا نية له فله الطلب اى للزوج طلب الاستمتاع منها
لان هذه اللفظة كناية عنده فلا يقع بها الطلاق بدون النية ولها الامتناع لانها عندها صريح
فلا يحتاج الى النية فالرجل يعتقد الحل والمرأة الحرمة فيلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها
فاشار الى جواب الشبهة بقوله فيرافعان عند من الحكام ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب
اتباع حكم الموافق والمخالف الفرع الثانى اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن اولا ان الخلع فسخ
لا طلاق وقد وقع الخلع بينهما ثلاث مرات ثم ظن انه طلاق فعلى ان الخلع فسخ تحل له نكاحها
من غير التحليل ولا ينقض الاجتهاد الاول وعلى انه طلاق لا تحل وينقض الاجتهاد الاول
فيلزم من صحة المذهبين النقض وعدمه فاشار الى حل الشبهة بقوله فلا ينقض الاجتهاد
الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله اى قبل اقتران الحكم به لان اقتران الحكم به ابده وجعله
كالمنصوص عليه من الشارع الثانى الافتاء وفيه مسائل ثلاث الاولى فى المفتى يجوز الافتاء

للمجتهد ومقلد الحي بلا خلاف بان سمع من مجتهد مشافهة واختلف في جواز تقليد الميت يعني نقل
يجوز الافتاء بالحكي عن المجتهد الميت وهل يجوز الاخذ بقول هذا المفتي ام لا فذهب المتقدمون
الى انه لا يجوز لانه لا قول له اي للميت يعني لا يعتبر قوله لانعقاد الاجماع على خلافه يعني لو اجمع الاحيا
على حكم مخالف لمذهب المجتهد الميت ينعقد الاجماع فلو كان قوله معتبرا لما انعقد الاجماع على خلاف
قوله كما لو كان حيا واذا لم يعتبر قوله لا يجوز الافتاء به والمختار في هذا الزمان جوازه للاجماع عليه
يعني لو اجمع الاحياء على حكم مخالف لمذهب المجتهد الميت ينعقد الاجماع فلو كان قوله معتبرا لما انعقد
الاجماع على خلاف قوله كما لو كان حيا واذا لم يعتبر قوله لا يجوز الافتاء به والمختار في هذا الزمان
جوازه للاجماع عليه اي لان العلماء اجمعوا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى في زماننا
او ليس في هذا الزمان مجتهد والظاهر وفيه نظر لان الاجماع لما كان عبارة عن اتفاق
مجتهدي كل عصر فلو خلا عصر عن مجتهد لا يتصور فيه الاجماع قلت لا نم ان الاجماع اتفاق
المجتهدين بل هو اتفاق اهل الحل والعقد وتفسيركم اهل الاجماع بالمجتهدين لا يكون حجة على
غيركم سلمنا لكن مراد المص من قوله للاجماع في زماننا ان المجتهدين الذين كانوا قبل زماننا اجمعوا
على جواز افتاء غير المجتهد بقول المجتهد الميت حين انقرض عصر المجتهدين على ان يكون قوله
في زماننا متعلق بالجواز الدال عليه قوله عليه لا بالاجماع المسألة الثالثة في المستفتي يجوز
الاستفتاء للعامي بلا خلاف لوجهين الاول لعدم تكليفهم في شيء من الاعصار بالاجتهاد
فلو كان العوام مامورين بالاجتهاد لكلفهم السلف سكوتهم عن ذلك اتباعا منهم على الاستفتاء
والثاني بالتاويل ويفوت معاشهم واستضرارهم بالاشتغال باسبابه اي باسباب
الاجتهاد وتحصيل الدلائل اي لو اشتغل الجميع بكسب مقدمات الاجتهاد لتعطلت اسباب
معاش المجتهد ايضا فيجوز للعامي الاستفتاء دون المجتهد فانه لا يجوز له الاستفتاء
لانه مامور بالاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا او الاستفتاء ترك المامور به فيكون معصية فلا يجوز
والاية وان كانت عامة تشمل العامي ايضا الا انه ترك العمل بها في حق العامي لعجزه فبقي

او يقول جواز السؤال لا يستلزم جواز التقليد لجواز ان يكون الامر بالسؤال ليكون
على بصيرة في الاجتهاد للقطع بان الاجتهاد بعد العلم باقوال المجتهدين ودلائلها يكون
امتن وابعد عن الخطاء فلا يثبت قولكم فجاز له الاستفتاء واعترض السيد على جواب
المتن بان كون المجتهد ظانا لا ينافي كونه عالما لما تقرر في صدر الكتاب وفساد ما ذكره
ههنا كما ثم اجاب عن الاية الثانية بقوله والثانية اي قوله تعالى واولي الامر وردت
في الاقضية والحكومات لا في المسائل الاجتهادية ولهذا ارد انقضاه على عمر رضي الله عنهم
حال خلافته في المسائل التي اخطا فيها فلو كانت عامة لما ردوا عليه ثم اجاب عن الاجماع
بقوله والمراد من السيرة في قول عبد الرحمن رضي الله عنه لزوم العدل لا الاخذ
باجتهادهما والاجماع للمجتهد تقليد الميت وهو باطل اجماعا المسألة الثالثة فيما يجوز
فيه الاستفتاء وما لا يجوز فيه فنقول انما يجوز الاستفتاء في الفروع وقد اختلف
في الاصول ومنه ان ايمان المقلد هل يكفي ام لا فذهب طائفة الى جوازه وهو الصحيح
لان الاعراب كانوا ياتون النبي عليه الصلوة والسلام ويتلفظون بكلمة الشهادة
وكان يحكم النبي صلى الله عليه وسلم باسلامهم من غير ان يكون لهم سابقة بحث ونظر في
دلائل الاصول ومنع بعضهم من ذلك لانه عليه الصلوة والسلام كان مامورا بالعلم
بالاصول كما دل عليه قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فوجب ان يكون الامة كذلك لوجوب
متابعته علينا بقوله تعالى فاتبعوه قلت العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
وهو قد يحصل بالسماع من مخبر صادق فوق ما يحصل بالاستدلال
العلم مطلقا فلا يدل على عدم جواز الاستفتاء واعترض السيد
وجوب تحصيل اصول الدين ربما كان من خصائصه فلا يجب علينا
عام وتخصيصه بغير العلم بالاصول خلاف الاصل فلا يثبت الا بدليل

معمولا بها في حق المجتهد فقط قلت لا نم ان الاستفتاء بترك المأمور به مطلقا لجواز ان يستفتي حال الاجتهاد في امر اخرى خصوصا عند ضيق الوقت عن اجتهاد المسلمين ولا نكلف نفس الا وسعها وايضا لا نم ان الامر للفور والتكرار فلا يجب على المجتهد صرف جميع عمره الى الاجتهاد فان قيل ما ذكرتم وان دل على عدم جواز استفتاء المجتهد لكنه معارض بوجوه ثلاثة الاول بعموم قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم سواء كان السائل عاميا او مجتهدا فان المجتهد قبل الاجتهاد ممن لا يعلم المسئلة فجاز له الاستفتاء والثاني بعموم قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فانه يدل على وجوب اطاعة اولي الامر على العامي والمجتهد والعلماء من اولي الامر لان العلماء امرهم ينفذ على الولاة والحكام خص عنه المجتهد بعد الاجتهاد اجماعا فبقي معمولا به في حق المجتهد قبل الاجتهاد فجاز للمجتهد قبل الاجتهاد والثالث باجماع الصحابة واشار اليه بقوله وبقول عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضي الله عنهما ابايعك على كتاب الله تعالى وسنة رسوله وسيرة الشيخين يعني ابا بكر وعمر رضي الله عنهما والتزم عثمان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر عليهما احد وهم نقل انه مجتهد ولا يجوز له تقليد الشيخين فكان ذلك اجماعا على جواز اخذ المجتهد بقول مجتهد آخر قلنا الآية الاولى اي قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر مخصوص بالعوام المقلدين والا اي وان لم يجعل مخصوصا بالعوام لوجب السؤال على المجتهد بعد الاجتهاد ايضا لكونه ايضا غير عالم بالحكم لانه لا عالم لكن لا يجوز للمجتهد التقليد بعد الاجتهاد اتفاقا فعلم انه مخصوص بالعوام قلت لا يلزم من خروج المجتهد بعد الاجتهاد عن عموم الآية للاجماع خروجه قبل الاجتهاد ايضا الاجماع فلا يكون مخصوصا بالعوام خاصة فالجواب انه يجوز ان يكون معنى الآية ان كنتم لا تعلمون في المستقبل ان لم يكن لكم تهيؤ العلم والمجتهد قبل الاجتهاد له تهيؤ العلم بالبينات ... ان يكون مأمورا بالسؤال او يقول الآية بكذا ان كنتم لا تعلمون بالبينات والمجتهد قبل ... عالم بالبينات اي بالحجج وان لم يكن عالما بعين الحكم فلا يكون مأمورا بالسؤال او

في الاحكام الكلية للتراجيح من غير ان يختص بدليل دون دليل الترجيح تقوية احدى الامارتين على الاخرى ليعمل بها وانما خص الامارتين لان الترجيح لا يجري في القطعيات كما سيجيء وقوله ليعمل بها احتراز عما اذا قيل هذا الحديث افصح من ذلك لكذا وكذا فانه لا يسمى ترجيحا كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها وهو قوله عليه الصلوة والسلام اذا التقى الختانان وجب الغسل على خبر ابي سعيد رضي الله عنه يعني على قوله عليه السلام انما الماء من الماء وذلك لان ازواج النبي عليه الصلوة والسلام اعلم من الرجال في مثل هذه المسائل مسئلة لا ترجيح في القطعيات اذ لا تعارض بينها والترجيح مبني على التعارض واما قلنا انه لا تعارض في القطعيات اذ لو كان بينهما تعارض لم يمكن ان يعمل باحدهما فقط والا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فان لم يعمل بشيء منهما ارتفع النقيضان او عمل بهما وقع اجتماعهما وذلك محال فلا يكون بينهما تعارض فلا يكون ترجيح كذا قرر السند قلت لا نم انه ان لم يعمل بهما ارتفع اذ المراد التوقف فيهما ولا يلزم من عدم الحكم بالشيئين الحكم بعدمهما وعدم مثله وايضا ان يعمل باحدهما لا نسلم ان يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يعمل بما وافق البراءة الاصلية فان ذلك مرجح سلمنا لكن لا يلزم من امتناع العمل امتناع وقوع المتعارضين فرب خطاب لا يمكن العمل به لكونه متشابها ومع ذلك يكون واردا فالصواب ما في بعض النسخ واحتج بالواو يعني لا تعارض بين القطعيين والا يجب مقتضاهما لكونهما قطعيين ومقتضاهما متنافيان فيلزم اجتماع النقيضين وكل منهما ينفي الآخر فيلزم ارتفاعهما ايضا واذا استلزم التعارض المحال يكون محالا مسئلة اذا تعارض دليلان فالعمل بهما من وجه اولى من العمل باحدهما فقط تحرزا عن الغاء ما امكن العمل بهما يكون بثلاثة اوجه اما بان يتبعض الحكم فيثبت البعض باحد الدليلين والبعض الآخر بالدليل الآخر كقوله عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فانه يدل على جواز الصلوة في كل الاوقات ونهيه عليه الصلوة والسلام

عن الصلوة في الاوقات المكروهة يدل على عدم جوازها فيها فعمل بحكم بالتبعيض فقيل
بجواز القضاء فيها وعدم جواز النافلة كذا في المعراج او بان يتعدد الحكم فيحمل استفاده
حكمين من الدليلين فيثبت بعضها دون البعض كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة
اي بعض افراد الحكم
لجار المسجد الا في المسجد مع تقرير عليه الصلوة والسلام صلوة جار المسجد في غيره ومقتضى
الاول متعدد لاحتماله نفي الصحة ونفي الفضيلة وتقرير عليه الصلوة والسلام نافي الصحة
فوجب ان يحمل على نفي الفضيلة كذا ذكر الجابري او يتعدد اي يكون كل من الدليلين مثبتا
للحكم في الموارد المتعددة فتوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد
كقوله عليه الصلوة والسلام الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد
الرجل قبل ان يستشهد وقوله خير القرون الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يفشو
الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فانه يقتضي منع الشهادة من كل شاهد يشهد
قبل الاستشهاد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حق العباد عملا بالدليلين فصل اذا
تعارض نصان وتساويا في القوة بان يكونا قطعيين او ظنيين وتساويا ايضا في العموم
والخصوص وعلم المتأخر منهما فهو ناسخ للمتقدم وان جهل التاريخ فالتساقط متعين ان لم يمكن
ترجيح احدهما ان كانا قطعيين مثلا ويرجع الى دليل غيرهما او الترجيح متعين ان امكن
الترجيح هذا اذا تساويا في القوة والعموم وان كان احدهما قطعيا او اخص مطلقا عمل
عند الشافعية واما عند الحنفية فالعام ان علم تأخره فيكون ناسخا للخاص وان جهل ثبت
المعارضة في قدر ما تناولاه فيتساقطان في هذا القدر ويبقى العام في الباقي معمولا وان
وان يخص احدهما من الآخر بوجه وفي نسخة من وجه طلب الترجيح في مادة الاجتماع ويعمل
في الراجح كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه يحرم الجمع بينهما نكاحا وملك يمين وقوله عز
او ما ملكت ايمانكم يحلل بملك اليمين سواء كانتا اختين او لا فرجحنا الحرمة في الاختين المملوكتين